





Archiv

für

Geschichte der Philosophie.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann
und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band IV.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1891.

Inhalt.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

IV. Band 1. Heft.

I.

Une opinion faussement attribuée à Pythagore.

Par
Paul Tannery à Paris.

1. Eudème (ap. Simpl. de caelo, 212 s.) nous apprend qu'Anaximandre fut le premier à spéculer sur les distances des planètes et que la question de leur ordre fut d'abord soulevée par les Pythagoriens: l'apparente contradiction de ce double renseignement se lève aisément d'après ce que nous connaissons du système du Milésien.

Il plaçait les étoiles, parmi lesquelles il confondait les cinq planètes, à une distance égale à 9 fois le rayon de la terre[1]); la lune à 18 fois, le soleil à 27 fois ce même rayon. Ces deux dernières données sont établies sur des textes, la première est restituée seulement par conjecture, mais, ce semble, en toute sûreté, d'après la progression des nombres proportionnels à 1. 2. 3.

L'Ecole de Pythagore, sinon le Maître lui même, apprit à distinguer les planètes et les rangea à partir de la terre dans un ordre qui, à n'en pas douter, fut le suivant:

Lune, Soleil, Vénus, Mercure, Mars, Jupiter, Saturne.

[1]) Qu'il supposait d'ailleurs cylindrique. — Voir, sur cette restitution du système d'Anaximandre, mon ouvrage: Pour l'histoire de la science hellène, Paris, Alcan, 1887, pages 90 suiv.

Mais, à la différence de ce qui se présente pour Anaximandre, aucun témoignage suffisamment ancien ne mentionne des distances que les Pythagoriens auraient attribuées aux planètes, et la citation d'Eudème à laquelle nous avons fait allusion peut au contraire induire à penser qu'ils s'étaient abstenus de rien prétendre préciser à cet égard.

Pline le premier (Hist. nat. II, 19) fait toutefois assigner par Pythagore un nombre défini de stades pour la distance de la terre à la lune; il ajoute que la distance du soleil serait double, celle des étoiles triple et qu'en cela Sulpicius Gallus partageait l'opinion du Samien[2]).

Nous retrouvons là une progression analogue à celle d'Anaximandre avec une simple interversion des positions; mais Pline (II, 20) continue en attribuant à Pythagore l'évaluation d'une série de distances tout-à-fait différente, série que l'on retrouve également, sauf une seule divergence, dans Censorinus (Di. natal. 13) et qui s'y trouve liée à ce nombre défini de stades, 126000, que Pline vient d'indiquer comme donné par Pythagore.

Il est de toute évidence que Pline aura mélangé les renseignements provenant de deux sources distinctes; l'une était un écrit où Sulpicius Gallus[3]) mettait en avant, en s'appuyant sur l'autorité d'un nom célèbre, une combinaison numérique simple qu'il pouvait bien avoir reçue par quelque tradition, mais pour laquelle on rencontre trop de similaires de provenances diverses et qui, de fait, présente trop peu d'originalité pour mériter plus longtemps l'attention.

L'autre source, commune à Pline et à Censorinus, admettait que Pythagore avait voulu appliquer sa doctrine de l'harmonie des sphères à la détermination des distances relatives des planètes à la terre, et que, de plus, il avait su calculer, par quelque autre moyen inconnu, la valeur absolue de la distance de la lune.

Je me propose de montrer que cette source commune était

[2]) ad solem ad ea duplum, inde ad duodecim signa triplicatum, in qua sententia et Gallus Sulpicius fuit noster.

[3]) Les deux premiers auteurs que Pline nomme comme les ayant utilisés dans son livre II, sont Varron et Sulpicius Gallus.

les écrits de Varron; que, si ce dernier a lui-même puisé dans quelque auteur grec, les combinaisons que nous ont conservées Pline et Censorinus ne sont en tout cas que des fantaisies de littérateur alexandrin d'une époque à peine antérieure à Varron: qu'enfin on ne peut aucunement imputer aux anciens Pythagoriens une idée aussi peu scientifique, développée d'une façon aussi réellement ridicule.

2. L'existence du dogme de l'harmonie des sphères est parfaitement constatée chez les Pythagoriens du IV[e] siècle, grâce au témoignage d'Aristote: Platon y fait lui-même une allusion assez nette dans le mythe d'Er au livre X de la République. Or ce dogme devait nécessairement entraîner l'Ecole à conclure que les distances des planètes étaient liées d'une certaine façon, ainsi que leurs vitesses réelles, aux sons qu'elle supposait émis par les sphères, autrement dit à des nombres en relations harmoniques.

Tant qu'on ne prétendait pas préciser ces relations en dehors de déterminations ayant une base scientifique, une conclusion de ce genre était tout aussi rationnelle que, par exemple, la loi moderne de Bode. Or il n'existe aucun indice sérieux que les Pythagoriens du IV[e] siècle aient été plus loin que cette conclusion; si en particulier, dans le mythe d'Er, les largeurs des anneaux (σφόνδυλοι) représentent, comme je le crois[1]), les distances successives d'une planète à la suivante, Platon aurait indiqué l'ordre de grandeur de ces distances, conclu de motifs qu'il est possible de deviner, mais il se serait abstenu de toute détermination précise et il ne semble point que ses indications puissent être mises d'accord avec une hypothèse quelconque sur l'harmonie des sphères.

Il convient, en premier lieu, de remarquer que cette doctrine de l'harmonie a dû se constituer au plus tôt dans la génération immédiatement antérieure à celle de Platon, par conséquent à un moment où les exigences de la pensée scientifique réclamaient déjà beaucoup plus que d'arbitraires combinaisons numériques.

---

[1]) Voir, dans la Revue philosophique d'août 1881, mon troisième article sur l'Education platonicienne.

Ainsi cette doctrine paraît étrangère à Philolaos et on peut par suite la considérer comme ayant été formulée seulement après lui.

Comme l'a très bien remarqué Ed. Zeller (Phil. d. Griech. I, p. 399. not. 1), l'harmonie dont parle Aristote ne peut être que celle des notes d'une même octave; la lyre peut d'ailleurs être heptachorde ou octachorde, suivant que l'on considère les sept planètes seules, ou que, dans le système géocentrique, on ajoute la sphère des fixes. Mais, dans le système de Philolaos, il y a neuf mobiles, et il est impossible d'établir la correspondance avec une lyre grecque.

La doctrine de l'harmonie des sphères semble être découlée d'une idée dont l'antériorité au IVe siècle est beaucoup mieux assurée[5]), celle que les quatre sciences mathématiques sont sœurs et que d'ailleurs les lois qu'elles étudient sont celles qui régissent l'univers. Cette conception de l'harmonie était assez frappante pour faire fortune dans l'Ecole dès qu'elle a été émise, mais il semble très probable qu'elle n'est pas antérieure à Archytas.

Or le disciple de celui-ci, Eudoxe de Cnide, imagina le premier une méthode scientifique pour mesurer le rapport des distances à la terre du soleil et de la lune[6]); le premier de ces astres était, d'après lui, neuf fois plus éloigné que le second.

Dans l'écrit astronomique[7]) connu sous le nom d'Ars Eudoxi et qui, compilé au commencement du IIe siècle avant notre ère, offre quelques traits réellement empruntés au Cnidien, ce rapport des distances du soleil et de la lune est rapproché des intervalles musicaux: μείζων ἄρα ἔσθ' ὁ ἥλιος τῆς σελήνης, est-il dit, ὅσῳ ἡ διὰ πέντε τῆς διὰ τεσσάρων συμφωνίας. Comme de ce texte on

---

[5]) Par Archytas, (dans Nicomaque, Introd. arithm. I, 3) au début de son livre sur l'Harmonique.

[6]) Voir, dans les Mémoires de la Société des Sciences physiques et naturelles de Bordeaux V_2, 1882, pages 237—258, mon étude sur Aristarque de Samos.

[7]) Publié, d'après un papyrus du Musée du Louvre, dans les Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale, XVIII_2 (1885). — Réédité par F. Blass, Kiel, 1887. — col. XX, 12—16. — Cp. les corrections que j'ai proposées (Revue de philologie, XIII, p. 143 suiv.).

devrait conclure, contre l'autorité d'Archimède[8]), qu'Eudoxe admettait $\frac{9}{8}$ et non pas $\frac{9}{1}$ pour le rapport des distances du soleil et de la lune, je n'hésite pas à restituer: ὅσῳ ἡ διὰ πέντε ⟨τοῦ μεταξὺ τῆς διὰ πέντε καὶ⟩ τῆς διὰ τεσσάρων συμφωνίας.

Si l'on prend la proportion harmonique de Philolaos

6. 8. 9. 12.,

dont les termes correspondent respectivement à la fondamentale, à la quarte, à la quinte et à l'octave, cette restitution s'explique immédiatement. On remarquera que si on prend pour unité la distance de la terre à la lune, elle correspond à la différence de 9 à 8, de la quinte à la quarte, c'est à dire à un ton. La distance de la lune au soleil sera représentée par 8, correspondant à la quarte, et la distance de la terre au soleil, par 9, correspondant à la quinte.

J'insiste sur ces correspondances, parce que nous allons les trouver conservées dans les combinaisons ultérieures, où, pour constituer la gamme des planètes, on a d'ailleurs placé le soleil au milieu des sept (au delà de Mercure et de Vénus), ordre qui n'était nullement celui d'Eudoxe et qui n'a été introduit qu'après Eratosthène. Mais ces combinaisons seront de pure fantaisie; Eudoxe au contraire, si défectueux que fussent ses moyens d'observation et par suite les résultats auxquels il est arrivé, procédait a posteriori pour essayer de confirmer les vues émises sur l'harmonie des sphères. Sa méthode était absolument scientifique et nous n'avons pas le droit de supposer que ses maîtres fussent entrés dans une autre voie.

3. De nombreux auteurs de l'antiquité ont rapporté, comme dues aux Pythagoriens, diverses correspondances entre les planètes et les cordes de la lyre. Mais aucune de ces correspondances n'a un caractère authentique; il suffit de remarquer que toutes celles où le soleil est situé au milieu des planètes appartiennent à la tradition stoïcienne, que toutes celles où l'harmonie procède par notes descendantes de la lune à Saturne sont postérieures à Nicomaque (1[e] siècle de l'ère chrétienne), qui a le premier renversé

---

[8]) Avenarius, I, 9.

le sens antérieurement admis. Enfin celles qui dépassent les limites de l'octave doivent être également exclues, comme nous l'avons indiqué.

D'après les témoignages les plus complets, ceux de Théon de Smyrne (De astronomia XV) et du grammairien Achille (Uranolog. Petau, p. 136), empruntés à Adraste ou à Thrasylle, les premiers auteurs qui auraient cherché à préciser la correspondance en question seraient des poëtes: Aratus dans son Canon, Eratosthène dans son Hermès et dans des vers épiques, enfin un Alexandre sur la patrie et l'âge duquel règne quelque incertitude[9]).

Il ne semble pas qu'Aratus ni Eratosthène aient été plus loin que l'indication de la correspondance avec l'heptachorde ou l'octachorde[10]) commun, telle qu'elle se présentait naturellement de l'ὑπάτη à la νήτη, pour un ordre donné des planètes, de la Lune à Saturne ou à la sphère des fixes. Aucun d'eux n'aura introduit une corde nommée d'après l'un des genres reconnus depuis Aristoxène.

Alexandre, au contraire, crut devoir assigner une corde à la terre, pour faire correspondre toutes les distances à des intervalles musicaux, et quoique ce fût évidemment méconnaître le point de départ de l'hypothèse pythagorienne. Comme il avait ainsi neuf cordes, et qu'il voulait rester dans les limites de l'octave, il fut conduit à introduire des cordes de genres différents et adopta en fin de compte une échelle qui est en contradiction avec les règles généralement admises par les théoriciens de la musique grecque, mais qu'on peut en toute sûreté restituer comme suit, d'après les

---

[9]) Théon de Smyrne dit: „Alexandre d'Etolie"; ce serait un contemporain d'Aratus. Mais des vers du passage qu'il rapporte sont cités par Chalcidius, comme d'Alexandre de Milet (Polyhistor), par Héraclite le grammairien (Alleg. Hom. c. 12) comme d'Alexandre d'Ephèse (Lychnos). Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de contemporains de Varron, que ce dernier a pu connaître personnellement. Th. H. Martin, suivi par Zeller (Phil. der Griech. I, 395, 5), s'est prononcé pour la dernière attribution. — Si elle est exacte, cet Alexandre, cité par Théon de Smyrne (d'après Adraste) serait postérieur au mathématicien Hypsiclès d'Alexandrie, qui, suivant Achille, se serait occupé de la même question. Hypsiclès (commencement du IIe siècle avant notre ère) devrait être alors considéré comme le premier auteur de la combinaison développée par Alexandre.

[10]) Eratosthène avait certainement adopté l'octachorde.

indications très précises de ses vers, tels qu'ils nous été conservés par Théon. En réalité, c'est une octave phrygienne; j'ai indiqué la correspondance avec la gamme moderne d'après le système de Bellermann (Anonymi scriptio de musica, Berlin, 1841).

Zodiaque[11])	παρανήτη	διάτονος	διεζευγμένων	UT
Saturne	παρανήτη	χρωματικὴ	διεζευγμένων	SI
Jupiter	παρανήτη	ἐναρμόνιος	διεζευγμένων	SI♭
Mars	παραμέση			LA
Soleil	μέση			SOL
Vénus	μέσων	λιχανὸς	χρωματικός	MI
Mercure	λιχανὸς	μέσων	ἐναρμόνιος	MI♭
Lune	ὑπάτη	μέσων		RE
Terre[12])	ὑπάτων	διάτονος	λιχανός	UT.

Si singulière que soit cette échelle pour la musique grecque, c'est de fait aussi celle qu'Achille donne comme ayant reçu l'assentiment des musiciens, et c'est à son texte que j'ai emprunté les noms des cordes[13]).

[11]) Alexandre attribue au zodiaque la νήτη συνημμένων qui est la même corde que la παρανήτη διάτονος διεζευγμένων.

[12]) Alexandre attribue à la Terre l'ὑπάτη, erreur ou inexactitude relevée par Théon de Smyrne.

[13]) A la vérité, le texte d'Achille est singulièrement corrompu: Voici comment je le rétablirais: οἱ δὲ μουσικοὶ ὑποτίθενται τὸν ζωδιακὸν κύκλον ὡς ἐν ἁρμονίᾳ τάξιν ἔχειν ⟨φθόγγου τοῦ καλουμένου διατόνου διεζευγμένου⟩ (mots transposés plus loin dans la vulgate). φθόγγου ⟨δὲ⟩ τοῦ τῆς χρωματικῆς διεζευγμένου τὸν [δὲ] τοῦ Κρόνου ἐπέχειν λόγον· τῆς ⟨δ'⟩ ἐναρμονίου τῶν διεζευγμένων (au lieu de τὸν διεζευγμένον) ὁ [δὲ] τοῦ Διὸς τάξιν ἔχει ἐν μουσικῇ· (ici viennent dans la vulgate les cinq mots reportés plus haut). ὁ δὲ τοῦ Ἄρεως τάξιν ἔχει φθόγγου τοῦ καλουμένου παραμέσου· ὁ δὲ τοῦ Ἑρμοῦ (Achille paraît avoir adopté l'ordre d'Eratosthène, qu'il reconnait plus loin n'être pas généralement admis) τάξιν ἐπέχει φθόγγου παρὰ μουσικοῖς τοῦ μέσου· ὁ δὲ τῆς Ἀφροδίτης τάξιν ἔχει φθόγγου λεγομένου μέσου διατόνου (divergence avec l'échelle d'Alexandre, différence d'un demi-ton plus haut). ὁ δὲ ἥλιος ἐὰν μὴ τέταρτος, ἀλλὰ ἕκτος δοθῇ (τεθῇ?), ἔσται τάξιν ἐπέχων μέσου λιχανοῦ (le genre de la corde n'est pas indiqué, c'est soit l'enharmonique soit plutôt le chromatique). ἡ δὲ σελήνη, ἑβδόμη οὖσα, τάξιν ἐπέχει φθόγγου τοῦ λεγομένου ὑπάτης μέσης. τὸ δὲ ἀπὸ γῆς διάστημα μέχρι τῆς σελήνης θέλουσιν εἶναί τινες ἀπὸ φθόγγου τοῦ παρὰ τοῖς μουσικοῖς ὑπάτων διατόνου.

Le sens des corrections pour le tétrachorde supérieur ne peut souffrir de difficulté sérieuse; quand au bas de l'échelle, il semble que l'auteur suivi par

4. Les intervalles successifs de cette échelle (en partant de la terre, ton, demi-ton, demi-ton, ton et demi, ton, demi-ton, demi-ton, demi-ton) sont rigoureusement ceux que Censorinus attribue à Pythagore; leur origine se trouve dès lors établie sans conteste; l'échelle donnée par Pline n'en diffère que par la substitution d'un intervalle d'un ton et demi au demi-ton de Saturne au Zodiaque. L'ensemble forme donc sept tons et dépasse dès lors l'octave d'un ton.

Cette divergence, entre Pline et Censorinus, ne suffit pas pour établir qu'ils ont puisé à deux sources distinctes. Tout au contraire, la similitude de leur langage prouve assez que tous deux font des extraits d'un même auteur et que cet auteur écrivait lui-même en latin.

On ne pourrait s'expliquer autrement que, pour la distance de Mercure à Vénus, Pline dise: ab eo ad Venerem fere tantundem, tandis que Censorinus écrit: hinc ad phosphoron, quae est Veneris stella, fere tantundem. Quand il s'agit de déterminations prétendûment précises, l'emploi du mot fere est au moins singulier, et s'il se retrouve de part et d'autre devant tantundem, on ne peut nier, semble-t-il, la communauté d'origine.

En dehors de la divergence pour l'intervalle de Saturne au zodiaque, si l'on fait abstraction également de la donnée empruntée par Pline à Sulpicius Gallus, l'accord entre les deux passages est complet aussi bien dans le fond que dans les détails de la forme.

En particulier, Pline termine en expliquant pour les Romains ce qu'est le stade, c'est à dire l'unité suivant laquelle Pythagore aurait, prétendûment, déterminé la distance de la terre à la lune: „stadium centum viginti quinque nostros efficit passuus, hoc est pedes sexcentos viginti quinque".

Censorinus commence par le même renseignement: „stadium autem in hac mundi mensura id potissimum intellegendum est quod Italicum vocant, pedum sescentorum viginti quinque". Il remarque ensuite, ce que Pline a négligé de faire, qu'il existe des

Achille (Thrasylle?) aura corrigé Alexandre en adoptant une suite de notes telle que ut, re, mi, fa, sol, au lieu de ut, re, mi♭, mi, sol. La raison musicale d'une telle correction est facile à comprendre.

stades de différentes longueurs. Mais l'évaluation que donnent tous les deux pour le stade qu'aurait employé Pythagore, trahit nettement le caractère romain de leur source commune.

5. Après l'étude consacrée à Censorinus par Diels dans les Prolegomena de ses Doxographi graeci, on ne peut mettre en doute dès lors que cette source ne soit Varron et je crois inutile d'insister sur ce point.

Il y a lieu seulement de remarquer que Censorinus a dû suivre exactement Varron, tandis que Pline s'en est écarté, en croyant sans doute fautif pour l'intervalle de Saturne au zodiaque le texte qu'il copiait.

Ce doit être en effet d'après Varron que Censorinus remarque, comme Alexandre, qu'il y a une quarte du ciel des fixes au soleil et une octave (diapason symphonia), soit six tons, du même ciel à la terre. Pline au contraire, par une erreur qui témoigne de son ignorance en musique, a cru que l'octave était composée de sept tons[14]): „ita septem tonis effici quam diapason harmoniam vocant, hoc est universitatem concentuus.“ Comme il n'en trouvait que six, il aura augmenté d'un ton le dernier intervalle, par quelque souvenir de la composition régulière des tétrachordes.

Il ne se montre pas moins ignorant dans une addition qui ne se retrouve pas davantage chez Censorinus: „in ea (harmonia) Saturnum Dorio moveri phthongo, Iovem Phrygio et in reliquis similia. iucunda magis quam necessaria subtilitate.“ Le „phthongos“ dorien est en fait à un ton et non à un demi-ton du phrygien, d'autre part il est moins élevé, tandis que l'échelle des notes est incontestablement ascendante de la lune au zodiaque.

De pareilles inexactitudes peuvent être laissées au compte de Pline, mais non attribuées à Varron.

On a objecté, pour défendre l'échelle donnée par Pline, que celle de Censorinus n'est pas conforme à la division régulière de l'octachorde; mais cette objection tombe devant ce fait que cette

[14]) Remarquez qu'Alexandre, par exemple appelle la lyre ἑπτάτονος, quoiqu'il marque expressément que l'intervalle des cordes extrêmes n'est que de six tons. Pour ne pas s'y tromper, il fallait réellement avoir étudié la musique.

dernière échelle est précisément celle d'Alexandre et que celle-ci était la seule, tant soit peu détaillée, que Varron ait pu trouver chez les auteurs grecs, pour l'attribuer à Pythagore.

6. D'après les plus grandes probabilités, les combinaisons de cette échelle sont à peine antérieures à Varron; mais il semble y avoir mêlé un élément étranger, car il ne résulte nullement des vers d'Alexandre que ce dernier ait prétendu mesurer effectivement les distances planétaires suivant une progression d'intervalles musicaux.

Ce second élément comportait l'évaluation (à 126000 stades) de la distance de la lune à la terre, et probablement aussi la remarque, qui, nous l'avons vu, pouvait remonter à Eudoxe, que, dans l'harmonie des sphères, cette distance correspondait à un ton.

Or le nombre 126000 est exactement la moitié de 252000 stades, c'est à dire de la mesure de la circonférence de la terre d'après Hipparque[15]). Cette coïncidence me paraît suffisante pour affirmer que l'évaluation attribuée à Pythagore par Varron est postérieure à Hipparque, par conséquent au plus tôt de la fin du IIe siècle avant notre ère.

Pour être présentée avec quelque vraisemblance, elle a dû sans nul doute être primitivement donnée comme faite par Pythagore non pas en stades, mais par rapport à la circonférence de la terre; c'est ainsi que déjà Anaximandre avait évalué la distance de la lune par rapport au rayon de la terre (supposée cylindrique).

Mais quand Anaximandre avait admis un rapport de 18, pouvait-on attribuer à Pythagore un rapport d'environ 3 seulement? Cela semble d'autant plus impossible que, depuis Aristarque de Samos au moins, les astronomes avaient été conduits à tripler ou

---

[15]) Cette mesure est généralement connue sous le nom d'Eratosthène, mais Cléomède affirme qu'il ne comptait que 250000 stades, et Pline nous apprend qu'Hipparque avait ajouté à la mesure d'Eratosthène: comme Hipparque a, sans conteste possible, admis 252000 stades, l'augmentation indiquée par Pline, stadiorum paulo minus XXVI M, est évidemment erronée; la source grecque pouvait porter 2000 stades, abrégé ͵β ς: l'abréviation du stade aura été prise pour la lettre numérale valant 6: dès lors une confusion du ͵β avec le κ (20) est explicable paléographiquement.

quadrupler l'estimation d'Anaximandre. Nous sommes donc amenés à conclure qu'une erreur a dû se glisser dans le nombre donné par Varron.

Si nous supposons que par quelque inadvertance de transcription, ses manuscrits aient porté le mille de stades au lieu de la myriade[16]), la source qu'il aurait suivie aurait fait évaluer par Pythagore la distance de la terre à la lune à dix fois la demi-circonférence de la terre ou environ 30 fois le rayon terrestre; elle aurait conclu de là au chiffre de 126 myriades de stades. C'était une attribution sans doute absolument gratuite, mais en tous cas suffisamment plausible.

En résumé, il semble que ce soit Varron lui-même qui ait interprété des sources grecques d'une date alors très récente, de façon à en tirer d'une part une prétendue évaluation en stades faite par Pythagore pour la distance de la lune, de l'autre, l'application du dogme de l'harmonie des sphères à la détermination des distances des autres planètes.

---

[16]) Une erreur analogue existe en tous cas dans la vulgate de Pline, (II, 21, 88) pour la longueur du degré de l'orbite lunaire, triginta tribus stadiis paulo amplius, d'après Petosiris et Necepsos. Il faut entendre 33000 ou plutôt 33333 stades, ce qui revient à assigner à la distance de la lune la valeur de 48 rayons terrestres, d'après la mesure d'Eratosthène. C'est encore là une mesure de la science grecque, rapportée à une époque antérieure et combinée avec des hypothèses étrangères.

II.

Zur Beurteilung des Melissos.

Von

M. Offner in München.

Es ist ausgemacht, dass Melissos, der letzte Eleate, was seine Logik anbelangt, nicht im besten Rufe steht. „Dass Melissos ein Schwachkopf sei, schreibt Bäumker: Probl. der Materie p. 58 Anm. 3, ist eine fable convenue, die man dem Aristoteles nachspricht, welcher die Eleaten überhaupt nicht zu würdigen weiss und den Melissos speziell nicht unbedeutend missversteht.“ Aus der zeitlichen Unendlichkeit des Seienden habe er mit einem kühnen Sprung dessen räumliche Unendlichkeit geschlossen und dadurch sich einer groben μετάβασις εἰς ἄλλο γένος schuldig gemacht. Und in der That wirft ihm Aristoteles wiederholt mangelhafte Logik vor, so Phys. I, 3 p. 186 a 6—10, Metaphys. I, 5 p. 986 b 25 und besonders Soph. el. p. 167 b 11—20.

Darum schreibt Brandis Commentatio Eleatica, pars I p. 200 unter anderem: „atque sic potius mihi persuadeam non satis clare eum vidisse, quid intersit inter infinitatem temporis ac loci; neque iniquam Aristotelis esse reprehensionem, qui totam eius rationem ineptiorem ‚ait, quam Parmenidis, fuisse, minusque dubitationis habere“.

Der gleichen Ansicht ist Zeller I[4] p. 554: „Ist aber das Seiende ewig, so muss es, wie Melissus glaubt, auch unendlich sein, denn was nicht geworden ist, und nicht vergeht, das hat

weder Anfang noch Ende, und was weder Anfang noch Ende hat. das ist unendlich." Dazu führt er in der Anmerkung 3 das frg. 2 an, verweist auf frg. 7 und bemerkt dann: „Wenn das Seiende der Grösse nach beschränkt wäre, könnte es nicht ewig sein; warum es dies aber nicht sein könnte, dafür scheint Melissus keinen anderen Grund angegeben zu haben, als den schon angeführten, dass das Ewige unbegrenzt sein müsse, weil es sonst nicht ohne Anfang und Ende wäre." Es folgen dann einige Stellen aus Aristoteles, so Soph. El. c. 5 p. 167 b 13, ib. 28 p. 181 a 27; Phys. I 3 p. 186 a 10 und etliche andere, auf welche alle ich später zurückkommen werde.

Im Texte oben heisst es dann weiter: „Diese Bestimmung, durch welche sich Melissus von Parmenides entfernt, hat ihm von Aristoteles starken Tadel zugezogen [hiezu bringt Zeller in Anm. 1 folgende Belegstellen: Met. I, 5 p. 986 b 25; Phys. I, 3 Anf., die ich gleichfalls weiter unten zu besprechen gedenke], und es lässt sich auch nicht verkennen, dass sie ihm weder an sich selbst noch durch ihre Begründung zur Empfehlung gereicht. In ihrer Begründung ist die Vermischung der zeitlichen mit der räumlichen Unendlichkeit augenfällig: Melissus hat bewiesen, dass das Seiende der Zeit nach ohne Anfang und Ende sein müsse, und er schliesst daraus, dass es keine Raumgrenze haben könne." [Anm. 1 hiezu belegt die Annahme der Unendlichkeit des Seienden als einer räumlichen mit mehreren Stellen.] Und weiter folgt noch fast als nebensächliche Bemerkung, obwohl sie meines Erachtens allerdings sehr bedeutungsvoll ist: „Doch stützte er seine Behauptung auch noch durch die weitere Bemerkung, dass das Seiende nur durch das Leere begrenzt sein könnte; da es nun kein Leeres gebe, müsse es unbegrenzt sein", den Beleg hiefür liefert Aristoteles de gen. et corr. II, 8 p. 325 a 13 ff. Wie Zeller, so urteilt auch Ueberweg (Grundriss I^{6} p. 71). „Also ungeworden und unvergänglich, hat das Seiende keinen Anfang und kein Ende, ist also unendlich (wobei freilich leicht der Sprung von der zeitlichen Unendlichkeit auf die räumliche zu erkennen ist, der wohl wesentlich dazu beigetragen hat, dem Melissus seitens des Aristoteles den Vorwurf des ungeübteren und plumpen Denkens zuzuziehen (Metaph. I, 5; Phys. I, 3)."

Etwas anders in der 7. Auflage; darüber siehe unten, wo Fr. Kerns Ansicht besprochen wird. Und ebenso, in engstem Anschluss an Zeller, auch Emminger (die vorsokrat. Philosophen nach d. Berichten d. Aristoteles p. 44 und 45).

Nicht viel anerkennender spricht sich Stölzle in seiner eingehenden Untersuchung über „Die Lehre vom Unendlichen bei Aristoteles" hinsichtlich der Logik des Melissus als des „weniger scharfsinnigen Schülers des Parmenides" aus, der „die Unendlichkeit des Seienden behauptete, indem er die Ewigkeit desselben als bewiesen voraussetzte und freilich falsch [Stölzle verweist hiezu in der Anm. auf de Soph. el. p. 167 c 12—20] folgernd schloss: da das Seiende, weil ungeworden und unvergänglich, weder Anfang noch Ende hat, so ist es unendlich. Er zog also aus der zeitlichen Unendlichkeit den Schluss, es sei das Seiende auch dem Raume nach unendlich." Und zum Schluss noch die wenig schmeichelhafte Bemerkung: „Oft wird er von A. (Aristoteles) wegen seiner einfältigen (sic!) Ansichten getadelt, so auch deshalb, weil er das Ganze unendlich nennt." In der Anmerkung verweist dann Stölzle auf Arist. Phys. 207 a 15—17 und des weiteren auch auf Phys. 185 a 32 ff b 1—5.

Auch Windelband in seiner „Gesch. d. alt. Philos." p. 158 urteilt nicht eben viel gelinder: „Melissus beweist, das Seiende sei — —, weil zeitlich, darum auch räumlich anfangs- und endlos, d. h. unendlich (ἄπειρον)". So ist ihm denn Melissus „von geringerer Bedeutung" und seine Lehre „erscheint als eine prinziplose Verschmelzung", da „für seine Abweichung von Parmenides kein sachliches Motiv ersichtlich" ist.

Strümpell (Gesch. d. griech. Philos. I) berührt ihn an zwei Stellen, widmet ihm aber an der einen nur vier, an der anderen sieben Zeilen. Und Schwegler gar nennt ihn in seiner „Gesch. d. Philos. im Umriss" nur ein einziges Mal, um zu sagen, dass er ihn hier übergehe (l. c. Ausgabe Reclam, p. 29). In seiner „Gesch. d. griech. Philos." indes geht er etwas auf ihn ein, legt ihm übrigens die gleiche Argumentation bei, wie die anderen, wenngleich er mit dem Tadel etwas mehr zurückhält. Aehnlich lässt Sigwart: Gesch. d. Philos. I. p. 71 und auch Erdmann (Gesch. d. Philos. I.

p. 38) den Melissus aus der zeitlichen „sogleich auch die räumliche Unendlichkeit“ folgern.

Und wie diese urteilen auch die älteren Historiker, so Tennemann-Wendt, Brandis (cf. auch oben); dann auch Ritter I. p. 501, Prantl, Uebers. d. griech.-röm. Phil. p. 26. Stöckl, Gesch. d. Phil. p. 73 und endlich Ritter-Preller, 7. Aufl. 1888 p. 107.

Eine wesentlich günstigere Ansicht über Melissus trägt Bäumker vor in dem so eben (1890) erschienenen Buche: Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie p. 58 an der bereits oben angezogenen Stelle. Eine eingehende Begründung dieses seines günstigen Urteils aber bietet Bäumker nicht.

Eigen ist die Stellung, welche Fr. Kern einnimmt in seiner Schrift: Zur Würdigung des Melissos von Samos, Festschrift des Stettiner Stadtgymnasiums zur 35. Versamml. deutscher Philolog. zu Stettin 1880 p. 15. Und Max Heinze zeigt sich in der siebenten Auflage des ersten Bandes von Ueberwegs Grundriss p. 76 Kerns Auffassung, wie es scheint, nicht ganz abgeneigt. Dass in dem „bekannten Schluss von der Ewigkeit des Seienden auf seine Unendlichkeit“ „ein Mangel vorliege“, steht auch für Kern fest, „aber wohl weniger in dem Inhalt der Gedanken als in der Darstellung“. Denn eine solche Verwechselung hiesse ja „sich für die simpelsten Menschengedanken unfähig zeigen“. Kern verweist dann auf frg. 8 und frg. 7, wo scheinbar ein Schluss aus der räumlichen Unendlichkeit auf die zeitliche gemacht ist, glaubt aber, dass „in Wirklichkeit die Sache vielmehr so liege, dass er keines von beiden aus dem andern gefolgert, sondern dass ihm die Trennung der beiden — als ein für sein Denken vollziehbarer Gedanken galt“. Ob damit freilich dem Melissos ein grosser Gefallen erwiesen wird, erscheint mir mindestens zweifelhaft. Denn meines Bedünkens ist es kein grosser Unterschied, ob ich sage, wie Kern l. c.: „Sein Denken konnte die Trennung der beiden, der zeitlichen und räumlichen Unendlichkeit, nicht vollziehen“, oder ob ich mit Brandis Comm. Eleat. I. p. 202 sage, er habe den Unterschied zwischen der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit nicht klar erkannt. Ich sehe damit den alten Vorwurf nur erneuert und mich darum genötigt nach einer anderen Lösung zu suchen. Welche Stellung dann zu

dem darauffolgenden Satze: „Dass er aber den Schein eines Syllogismus erweckte, wo er ein Axiom hätte aufstellen oder den Satz durch seine Annahme der Unmöglichkeit des Leeren stützen sollen, ist allerdings eine formelle Schwäche, die ich nicht ableugnen will" zu nehmen ist, muss sich aus der Untersuchung selbst ergeben.

Der Nächste meines Wissens, der gleichfalls mehr zu Gunsten des Melissos urteilt, ist O. Apelt in „Melissos bei Pseudo-Aristoteles" (Neue Jahrb. f. Philologie Jahrg. 56 Bd. 133 (1886) p. 729). Nachdem er einen Ueberblick über das erste Kapitel der pseudoaristotelischen Schrift: de Mel. Zen. Gorg. gegeben hat, führt er p. 735 aus: — „unser Autor hat bei Melissos offenbar nicht den Beweisfehler gefunden, dessen seit Aristoteles die Darsteller der Geschichte der Philosophie vielfach unseren Eleaten bezichtigen, dass er nemlich von der zeitlichen Anfangs- und Endlosigkeit ohne weiteres auf die räumliche Unendlichkeit geschlossen habe. Dass Melissos diesen Fehler, wenigstens in solcher Plumpheit nicht begangen habe, erkennen sowohl Vermehren wie Kern an." Apelt indes sucht „die Sache etwas bestimmter zu fassen". „Das 7. Fragment des Melissos, das sich inhaltlich mit unserm Abschnitt deckt — Apelt meint damit l. c. p. 974 a 9/11 — insofern darin der Fortschritt des Beweises von der Ewigkeit zur Unbegrenztheit gegeben ist, schliesst mit den Worten οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅτι μὴ πᾶν ἔστι, also: was nicht πᾶν ist, ist nicht ewig, oder, um die unmittelbare Folgerung daraus zu ziehen, was ewig ist, ist πᾶν. Die Ewigkeit der Dauer und die räumliche Allheit bedingen sich gegenseitig, wie Melissos meint." Damit wäre aber, um gleich hier zu Apelt's Ansicht Stellung zu nehmen, der Schluss von der zeitlichen Unendlichkeit auf die räumliche im Grunde doch wieder zugegeben. Nur die Begründung, die Apelt bietet, lautet etwas anders. „Das ἀίδιον nemlich umfasst die Allheit des Seienden. Wäre dem nicht so, so könnte es ja etwas geben, was nicht ἀίδιον wäre." Das heisst, wenn ich Apelt recht verstehe: Wäre das Ewige nicht die Summe alles Seienden, sondern bliebe noch ein Teil des Seienden übrig, so wäre dieser Teil nicht ewig, wäre vergänglich. Dies aber kann nicht sein, weil alles wahrhaft Seiende, wie längst bewiesen, ein Ewiges sein muss. Also muss eben das Ewige die

Summe alles Seienden umfassen. Dieser Schluss nun ist, die Richtigkeit der Prämisse: Alles wahre Sein ist ewig, vorausgesetzt, vollkommen richtig und würde Melissos jedenfalls keinen Tadel zugezogen haben. Nun aber lässt Apelt, ähnlich wie Tannery, den Melissos aus dem Begriff der Allheit die räumliche Unendlichkeit folgern. „Was aber alles ist (alles in sich befasst), kann räumlich nicht begrenzt sein: Denn wäre es dies, so wäre es nicht alles, weil ausserhalb noch etwas sein müsste, gegen das es abgegrenzt wäre. Wie das Seiende als ἀΐδιον keinen Anfang hat, so hat es als πᾶν keine räumlichen Grenzen.“ Da hat nun Apelt allerdings frg. 7, wie ich glaube, schief gefasst, indem er das Wort ἄπειρον ohne wirklichen Grund, lediglich unter dem unbewussten Einflusse seiner Vorgänger stehend, gleich von vornherein in räumlichem Sinne verstand, während doch frg. 7 jeden Gedanken an Räumlichkeit fernhält. So auch Tannery, Science Hellène p. 267. Jenes πᾶν braucht nur im Einklang mit dem ganzen übrigen frg. zeitlich gefasst zu werden als die Gesamtheit der zeitlichen Abfolge nach vorwärts und rückwärts, dann ergibt sich aus dem Ganzen mühelos und ohne gezwungene Deutung ein einheitlicher, ansprechender Sinn.

Indes behauptet Apelt keineswegs, dass Melissos sich dies in der hier versuchten Weise zu völliger Klarheit gebracht habe, aber offenbar liegt seiner Beweisreihe, wenn auch nicht scharf und unzweideutig herausgestellt, der Gedanke an ein solches durch die Vorstellung der Allheit vermitteltes Wechselverhältnis zwischen zeitlicher und räumlicher Unendlichkeit zu Grunde. Ist auch Ausgangspunkt und Hauptsache für ihn die zeitliche Anfangslosigkeit, so schob sich doch der Vorstellung des ewig Seienden unwillkürlich die des stetigen, den Raum erfüllenden Ganzen unter, der zufolge es keinen Punkt geben kann, von wo es anfangen könnte, weil es sonst einen Raum ausser ihm geben müsste. Hier hat Apelt das Richtige berührt, aber keineswegs klar erkannt; sonst könnte er nicht eine Bestätigung seiner Ansicht darin sehen, dass die Widerlegung der in Rede stehenden Argumentation in jener pseudo-aristotelischen Schrift p. 976a 1 seine Auffassung des frg. 7 zur Voraussetzung habe. Denn bei genauerer Einsicht erkennt

man, dass dies keineswegs der Fall ist, dass vielmehr hier der bekannte Fehlschluss vorausgesetzt ist. Unter solchen Umständen geht es natürlich auch nicht an, aus der bezeichneten Stelle jenes Berichtes einen weiteren Erweis für dessen Zuverlässigkeit zu entnehmen, wie Apelt will. Ich habe mich über Apelt's Ansicht weiter verbreitet, weil sie dem Richtigen ziemlich nahegekommen ist, ohne aber ganz das Ziel zu erreichen, und zugleich Gelegenheit gab, auf den Wert jenes pseudo-aristotelischen Zeugnisses etwas einzugehen.

Endlich darf auch Tannery, der bedeutendste französische Historiker der griechischen Philosophie, nicht übergangen werden. In seinem 1887 erschienenen Werke: Pour l'histoire de la Science Hellène de Thales à Empédocle p. 264f. spricht er die Ueberzeugung aus, dass Melissos von Aristoteles und anderen Berichterstattern gründlich missverstanden worden sei. Den Grund sieht er, wie ich, in seiner Annahme der Unendlichkeit des Seienden. Da aber Tannery das Seiende des Melissos für immateriell hält — wozu man die Gegenbemerkungen Natorp's in „Philosoph. Monatshefte" Jahrg. 1889 vergleichen möge — und damit dem Seienden jede Ausdehnung abspricht, so bekommt für ihn das Unendliche eine ganz andere Gestalt. Diese Art der Unendlichkeit lässt aber auch Tannery den Melissos aus der Ewigkeit erschliessen: „De l'éternité, Mélissos conclut à l'infinitude et de l'infinitude à l'unité" (p. 265); aber nach ihm richtet sich Aristoteles' Tadel gegen den zweiten dieser beiden Schlüsse ib. Er wäre auch gerecht gewesen, wenn Melissos wirklich eine räumliche Unendlichkeit angenommen hätte (p. 266). Aber lediglich die Einheit und Allheit ist es, welche die Unendlichkeit, allerdings au sens abstrait (p. 266), verlangt. „L'unité correspond à la necessité de tenir compte, pour l'équivalence de cause à effet, de la totalité des causes et de la totalité des effets, de considérer l'état antérieur et l'état postérieur dans toute l'extension de l'univers. L'infinitude — — correspond au contraire à l'impossibilité de supposer la série des phénomènes comme limitée par l'espace" (p. 265) und p. 267: „Il a pu raisonner comme suit: l'être est éternel; mais pour affirmer son éternité, il faut le concevoir dans sa totalité; or la totalité, pour lui, im-

plique l'infinitude et l'unité.“ Denn (p. 266) „l'infinitude — — n'est que la négation de l'existence d'autres êtres; ce n'est donc qu'un synonyme de totalité pour l'ensemble des phénomènes.“ Indes bekennt Tannery doch wieder (p. 266): „le raisonnement par le quel il établissait l'infinitude se trouve singulièrement écourté dans les fragments et il est difficile d'en rétablir le véritable sens.“

An letzter Stelle endlich erwähne ich Konrad Vermehren. Er war der erste, welcher den Vorwurf des Aristoteles nicht auf jenen vermeintlichen Fehlschluss bezog, wie die anderen sämtliche, und war damit auch bislang der letzte. In seiner Untersuchung: „Die Autorschaft der dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift: περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου.“ p. 16 Anm. 18 Jena 1861, bemerkt er in Bezug auf Arist. Phys. I, 3 p. 186 a 10 dass in ihr „Melissus nicht deshalb getadelt wird (wie denn überhaupt in keiner der beigebrachten Stellen bei Aristoteles), weil er von der Zeit auf den Raum geschlossen habe“ — soweit sein negatives Vorgehen, worin ich mit ihm voll und ganz übereinstimme — „sondern weil er den Begriff der Entstehung und Veränderung einseitig und falsch gefasst hatte“. „Denn es fasst Melissos Anfang und Ende der Entstehung seinem Begriffe von Entstehung gemäss (Vermehren verweist auf p. 974 Anfang der in Rede stehenden Schrift — allerdings ein höchst unverlässiges Zeugnis!) als räumlich und zeitlich zugleich.“ Vermehren sieht dann in frg. 7 Ende und in „ὥσπερ οὐκ ἀθρόας γενομένης μεταβολῆς“ Arist. Phys. l. c. eine Bestätigung seiner Auffassung. Einschlägigen Ortes indes wird sich diese Ansicht als nicht haltbar erweisen lassen. „Wir hüten uns gern“, schliesst dann Vermehren, „einen so auffallenden Fehler dem Melissos zuzutrauen, dessen Philosopheme auch bei der sehr lückenhaften Ueberlieferung doch für ihn eine ziemliche Consequenz im Denken ahnen lassen.“ —

Die eingehende Besprechung der verschiedenen, bisher zum Ausdruck gebrachten Ansichten hat nun ergeben, dass die Frage noch keineswegs zum Abschlusse gelangt ist, dass also eine erneute Untersuchung keineswegs a limine abzuweisen ist. Damit hoffe ich entschuldigt zu sein, wenn ich abermals die Aufmerk-

samkeit auf diese etwas spinose Frage zu lenken mir gestatte.

Wenn man diese ganze Argumentation, diesen angeblichen Schluss von der zeitlichen Unendlichkeit auf die räumliche, betrachtet, so drängt sich unwillkürlich die Empfindung auf: ein einigermassen entwickeltes Denken kann eine derartige logische Ungeheuerlichkeit nicht erzeugen. Solch ein Schluss ist einfach zu plump, wie Prantl ihn bezeichnete, zu naiv. „Zeitliche und räumliche Existenz geradezu mit einander zu verwechseln, das heisst ja nicht eine philosophische Unklarkeit sich zu Schulden kommen lassen, nicht einen logischen Fehler begehen, sondern für die simpelsten Menschengedanken sich ganz unfähig zeigen." cf. Kern l. c. p. 15.

Und einer solchen Argumentation sollte sich ein Mann bedient haben, der die ganze Bildung seiner Zeit in sich aufgenommen hatte, der aus der Schule der Eleaten hervorgegangen war, ein Zeit- und Ideengenosse des haarspaltenden Zeno, ein Mann, der sich der ungeteilten Hochachtung eines Heraklit erfreute (cf. Diog. L. IX, 24 bei Mullach I, 259 A. 1), gar nicht zu gedenken seiner Klugheit und seines Scharfblickes, den die bedeutenden Erfolge seiner praktischen Thätigkeit bezeugen (Diog. L. IX, 24; Plut. v. Pericl. c. 26; id. adv. Colit. c. 32; Aelian. var. hist. VII, 14 — sämtl. Angaben bei Mullach l. c.), dem schliesslich selbst Zeller (I p. 561) seine Anerkennung nicht vorenthalten konnte und den er als „einen für seine Zeit achtbaren Denker" bezeichnete, für eine Zeit, in der das Griechentum in der höchsten geistigen Blüte stand!

Diese Erwägung allein schon könnte uns verführen, an einer entgegenstehenden Darstellung zu zweifeln, selbst einem Aristoteles Misstrauen entgegenzubringen, wären seine Angaben auch noch so klar und bündig. Zumal er ja in der Berichterstattung über die älteren Philosophen auch sonst keineswegs immer verlässig befunden worden ist. Indessen liegen die Sachen günstiger.

Die Fragmente selber enthalten keine einzige unzweifelhafte Spur, die uns auf jenes logische Unding führen könnte.

frg. 2, worauf man sich zuerst beruft, lautet also: Ἀλλ᾽ ἐπειδὴ

τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει. τὸ δ' ἐὸν οὐ γέγονε, οὐκ ἂν ἔχοι ἀρχήν. Ἔτι δὲ τὸ φθειρόμενον τελευτὴν ἔχει· εἰ δέ τί ἐστι ἄφθαρτον, τελευτὴν οὐκ ἔχει· τὸ ἐὸν ἄρα ἄφθαρτον ἐόν, τελευτὴν οὐκ ἔχει· τό δὲ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν, ἄπειρον τυγχάνει ἐόν· ἄπειρον ἄρα τὸ ἐόν. Das andere frg. aber, diesem ähnlich, ist das 7. Es lautet: Ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τι καὶ αἰεὶ ἦν, καὶ αἰεὶ ἔσται· καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν. ἀλλ' ἄπειρόν ἐστι. Εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν ἂν εἶχε· ἤρξατο γὰρ ἄν ποτε[1]) γινόμενον· καὶ τελευτήν· ἐτελεύτησε γὰρ ἄν ποτε[1]) γινόμενον. Εἰ δὲ μήτε ἤρξατο μήτε ἐτελεύτησε, αἰεί τε ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται, οὐκ ἔχον ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν. Οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅτι μὴ πᾶν ἐστι. was nach meiner Auffassung heisst: von keinem Ding kann man sagen, es sei ewig, wenn es nicht sich über das Ganze das Nacheinander ausdehnt, wenn es nicht in sich fasst sowohl alle zeitliche Abfolge, die vor diesem Augenblick liegt, als auch alle, die nach diesem Augenblick sein wird, also die ganze Vergangenheit und die ganze Zukunft, die diesen gegenwärtigen Moment umschliessen — d. h. mit anderen Worten: wenn es der Zeit nach beschränkt ist. Ebenso Tannery l. c. p. 266: „la permanence éternelle ne peut être attribuée qu' à la totalité de l'être, ce qui est tout à fait le point de vue moderne: la totalité des causes equivalente à la totalité des effets". Zeller p. 554 Anm. 3 zieht ohne Grund hier ein räumliches Moment herein, wenn er erklärt: „wenn das Seiende der Grösse nach beschränkt wäre, könnte es nicht ewig sein"; ähnlich Apelt l. c. p. 736 ob; siehe auch oben. Eine unbefangene Beobachtung zeigt, dass in den vorliegenden zwei Fragmenten einzig und allein von der zeitlichen Unbegrenztheit die Rede ist. Das Wort ἄπειρος wird ebenso gut von der Zeit gebraucht, wie vom Raum, ähnlich unserem „unendlich"; man vgl. nur Arist. Phys. III 5—8; dazu Stölzle's citirte Abhandlung an verschied. Stellen; und so nicht nur bei Aristoteles, sondern allgemein cf. Pape: Griech. Wörterb. I s. v., Stephanus t. II. s. v. — Bei dieser Zweiseitigkeit ist es dann natürlich not-

---

[1]) Zu ποτε bemerkt Simpl. fr. 23b καὶ ὅτι μὲν τὸ ποτὲ χρονικόν ἐστι, δῆλον.

wendig, dass im Fall einer möglichen Zweideutigkeit der entsprechende erklärende Begriff hinzutritt; aber auch wenn die Deutlichkeit einen solchen nicht absolut erfordern würde, kann er hinzutreten des Gegensatzes wegen, so in frg. 8: Ἀλλ' ὥσπερ ἐστὶν αἰεὶ, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον αἰεὶ χρὴ εἶναι, worauf auch Kern l. c. p. 15 hinweist, während bei klarem Verhältnis ἄπειρον allein schon genügt, um gegenüber der zeitlichen Unendlichkeit die räumliche zu bezeichnen, ganz wie im Deutschen, sobald „Ewigkeit" und „Unendlichkeit" sich gegenüberstehen; so in frg. 9: Ἀρχὴν δὲ καὶ τέλος ἔχον, οὐδὲν οὔτε ἀΐδιον οὔτε ἄπειρόν ἐστι und frg. 11: Οὕτως οὖν ἀΐδιόν ἐστι καὶ ἄπειρον καὶ ἓν κτλ. Sehr bezeichnend ist ferner, was Kern l. c. p. 15 bemerkt: „Aehnlich (nur die Sache von der anderen Seite betrachtet) der Schluss von frg. 7, in welchem gerade auch der bedenkliche Syllogismus vorkommt: οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅτι μὴ πᾶν ἐστι. Was ewig sein soll, kann räumlich keine Grenze haben, und nur das Ganze, das alles in sich schliessende Sein kann auf Ewigkeit Anspruch machen. So könnte man denn auch sagen, Melissos habe aus der Unendlichkeit die Ewigkeit gefolgert." Die Fragmente also, in diesem Sinne betrachtet, enthalten nichts, was uns zur Annahme eines logischen Sprunges von der zeitlichen in die räumliche Unendlichkeit durch Melissos berechtigt.

Nun tadelt zwar Aristoteles den Melissus des öfteren wegen seiner weniger ausgebildeten Logik; aber die Stellen zunächst, die hauptsächlich aus seinen Werken zum Belege angezogen werden, richten ihre missbilligende Kritik gar nicht gegen jene vermeintliche Konfundierung der Begriffe, sondern gegen die unrichtig vollzogene Kontraposition oder eine unstatthafte Konversion seines Grundsatzes: „Alles Gewordene ist angefangen", die er sich im Lauf der logischen Operation erlaubt bezw. nicht bemerkt hat. Das ergibt sich mit Evidenz aus Aristot. Soph. el. c. 5 p. 167 b 13ff.: Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς συλλογιστικοῖς, οἷον ὁ Μελίσσου λόγος ὅτι ἄπειρον τὸ ἅπαν, λαβὼν τὸ μὲν ἅπαν ἀγένητον (ἐκ γὰρ μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι), τὸ δὲ γενόμενον ἐξ ἀρχῆς γενέσθαι. Εἰ μὴ οὖν γέγονεν, ἀρχὴν οὐκ ἔχει τὸ πᾶν, ὥστ' ἄπειρον (natürlich hinsichtlich der Zeit, sonst würde eine ganz andere Widerlegung des logischen Fehlers erfolgen,

als diese)· οὐκ ἀνάγκη δὲ τοῦτο συμβαίνειν· οὐ γὰρ εἰ τὸ γενόμενον. ἅπαν ἀρχὴν ἔχει, καὶ εἴ τι ἀρχὴν ἔχει, γέγονεν, ὥσπερ οὐδ' εἰ ὁ πυρέττων (d. Fiebernde) θερμός, καὶ τὸν θερμὸν ἀνάγκη πυρέττειν. Melissus' Ausgangspunkt war also nach Aristoteles' Auffassung der Satz: Alles Gewordene ist angefangen. Dieses allgemein bejahende Urteil kehrte er nun um und zwar vermittels der conversio simplex. Das war sein Fehler; denn allgemein bejahende Urteile können nur verändert d. h. unter Beschränkungder Quantität umgekehrt werden (conversio per accidens) nach der alten Schulregel:

> **E**, **I** simpliciter vertendo signa manebunt:
> Ast **A** cum vertis, signa minora cape!

Dadurch entstand nun eine logisch unrichtige Gestaltung des Satzes; er hiess nun: Alles Angefangene ist geworden. Durch contrapositio, in welcher das kontradiktorische Gegenteil des Prädikats (Nicht-Geworden) zum Subjekt gemacht und zugleich die Qualität des Urteils in das Gegenteil (hier die allgemeine Bejahung in allgemeine Verneinung) verändert wird, gewann er dann ohne weiteren logischen Verstoss die neue Gestalt: Alles Nicht-Gewordene ist nicht-angefangen d. h. anfangslos. Somit ist auch, schloss Melissus, das All anfangslos, weil es, wie bereits erwiesen, ungeworden ist, bezw. ist es unendlich, ἄπειρον.

In diesem Sinne erklären die Stelle auch die Scholiasten cf. Schol. ed. Brandis p. 301 a z. d. St., womit zu vergl. die übereinstimmende Ansicht der Schol. zu Phys. I, 3 p. 186 a 8 ff. (Brandis l. c. p. 330 b siehe unten). Auch Emminger ist der Ansicht, dass sich Aristoteles' Kritik gegen jene Behandlung dieses Satzes in Frg. 2 als eines reziprokablen Urteiles wende, fügt aber, für uns unbegreiflich, ohne jegliche Vermittelung hinzu: „Hiebei übersah er (nämlich Melissus) den Doppelsinn von ἀρχή als zeitlichen und räumlichen Anfang."

Endlich bestätigt es noch eine Stelle in Phys. I, 3 p. 186 a 10 ff.: ὅτι μὲν οὖν παραλογίζεται Μέλισσος, δῆλον· οἴεται γὰρ εἰληφέναι. εἰ τὸ γενόμενον ἔχει ἀρχὴν ἅπαν. ὅτι καὶ τὸ μὴ γενόμενον οὐκ ἔχει. Dieser Vorwurf ist vom aristotelischen Standpunkt allerdings vollkommen gerechtfertigt; denn in frg. 2 z. B. findet sich unverkennbar diese Identifizirung der beiden Begriffe „Geworden" und

„Angefangen“ bezw. „Ungeworden“ und „Anfangslos“. Aber keineswegs wirft in diesen Stellen damit Aristoteles dem Melissus einen Sprung von der Zeitlichkeit in die Räumlichkeit vor. Und so interpretiren auch Simpl. f. 22 l. und Eudemus (bei diesem ib.), während Philop. b. p. 7 etwas abweicht, aber doch, wie diese zwei Kommentatoren, auf jene Begriffsvermengung keine Beziehung findet (cf. Brandis Schol. 330 b vgl. dazu Anm. 3).

Und ebensowenig in den übrigen, gleichfalls gewöhnlich angeführten Stellen! Nur allgemein wird darin Melissus' Logik kritisiert, ohne aber ausdrücklich auf eine einzelne Behauptung, geschweige auf jene angebliche Konfundierung der beiden Begriffe, Bezug zu nehmen. Οὗτοι μὲν οὖν, lautet die eine Stelle Met. I, 5. p. 986 b 25, καθάπερ εἴπομεν, ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν παροῦσαν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν (sc. ἀφετέοι εἰσὶν) ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος. Und nicht mehr beweist für die gewöhnliche Ansicht, was Phys. I, 3 p. 186 a 6f steht: Ἀμφότεροι γὰρ ἐριστικῶς συλλογίζονται, καὶ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ ψευδῆ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοί εἰσιν αὐτῶν οἱ λόγοι· μᾶλλον δ' ὁ Μελίσσου φορτικὸς καὶ οὐκ ἔχων ἀπορίαν, ἀλλ' ἑνὸς ἀτόπου δοθέντος τἆλλα συμβαίνει· τοῦτο δ' οὐθὲν χαλεπόν· wie denn auch Bäumker (N. J. f. Phil. 1886 p. 551) von dieser Stelle bekennt, dass sie sich lediglich gegen die „formelle Unrichtigkeit des Schlussverfahrens“ wendet, ohne dass er indes gerade von dieser Stelle dies im Einzelnen aufzeigt. Soweit hält sich die Kritik ganz allgemein. In das Detail eingehend hebt sie dann zunächst jene unerlaubte einfache Konversion hervor, welche ich oben schon zu besprechen Gelegenheit hatte, dann Zeile 16 (186 a 16) die Annahme der Unbewegtheit und endlich Z. 18 die der qualitativen Unveränderlichkeit (cf. Scholien oben zu p. 186 a 10 ff.). Hierin liegt also noch nicht die geringste Andeutung jenes angeblichen Sprunges. Aber auch die zwischenliegende Partie (186 a 13—16) setzt einen solchen durchaus nicht voraus. Εἶτα, fährt sie nämlich fort, καὶ τοῦτο ἄτοπον, τὸ παντὸς οἴεσθαι εἶναι ἀρχὴν τοῦ πράγματος καὶ μὴ τοῦ χρόνου, καὶ γενέσεως μὴ τῆς ἁπλῆς ἀλλὰ καὶ ἀλλοιώσεως, ὥσπερ οὐκ ἀθρόας γινομένης μεταβολῆς, was Prantl also übersetzt: „Ausserdem ist auch das ungereimt, dass er glaubt, es müsse von allem und

jedem Dinge einen Anfang des Dinges selbst geben, dabei aber an die Zeit nicht denkt, und ebenso es müsse einen Anfang des Entstehens, und zwar nicht bloss des schlechthinigen Entstehens, sondern auch der qualitativen Aenderung geben, gerade als gäbe es gar keine zumal vor sich gehende Veränderung." Man mag die Stelle auffassen, wie man will, auf keinen Fall ergibt sich aus ihr, dass Melissos in der angeblichen Weise aus der zeitlichen Unendlichkeit die räumliche erschlossen habe, wie Zeller II, 2. p. 290 unter Berufung auf diese Stelle annimmt. Emminger p. 141 Anm. 146 schliesst sich wieder genau Zeller an, ohne übrigens eine Begründung zu bieten: „Aus dieser arist. Stelle darf indess Vermehren: d. Autorschaft etc. S. 16 gewiss nicht schliessen, Zeller und Brandis würfen dem Meliss mit Unrecht vor, dass er aus der zeitlichen Unbegrenztheit die räumliche erschlossen habe; dies rücke ihm Ar. überhaupt nicht vor. Letzteres ist überdies unrichtig, wie wir schon sahen" bezw. wie wir wenigstens nicht sahen. Vermehren dagegen l. c. erkennt richtig, dass hier an dem Begriff der Entstehung und Veränderung Kritik geübt werde. Brandis dagegen (Aristoteles II p. 595) liest etwas heraus, was kaum darinsteht, mindestens aber über die Stelle nicht aufklärt. „Dann bezieht er (nämlich Melissus) den Begriff Anfang auf den Gegenstand, nicht auf die Zeit, und wiederum nicht auf das reine Werden, sondern auch auf die Veränderung, als gäbe es keine stetige (anfangslose) (NB! vgl. dagegen Prantl!) Veränderung." Und wieder anders, aber noch weniger verständlich gibt den Passus Weisse in seiner Uebersetzung und Erklärung d. Physik p. 264 ff., allerdings mit dem Geständniss, dass auch er keine befriedigende Lösung der vorliegenden Schwierigkeit bieten könne. Wörtlich übersetzt lautet die Stelle: „Dann ist auch dies widersinnig zu glauben, dass es von jeglichem — lieber läse ich τοῦ παντὸς und würde dann übersetzen: „von dem All" — gebe einen Anfang des Dinges und nicht der Zeit, und des Entstehens nicht (nur) des schlechthinigen, sondern auch (dieses καί berechtigt zur Uebersetzung des μή mit „nicht nur") der Veränderung, gleich als ob nicht sich vollziehe (vollz. könne) eine zumalige (gehäufte) Veränderung." Christ hingegen glaubte bei Gelegenheit einer münd-

lichen Besprechung dieser Frage das ἀθρός als „vielfach, zahlreich, allerlei“ fassen zu können, sich erinnernd an den homerischen Sprachgebrauch, besonders an das häufige ἀθρόα πάντα (cf. Crusius-Seiler s. v.) und übersetzte demgemäss: gleich als ob nicht eine Menge (zahlreiche) Veränderungen sich vollzögen. Das wäre entschieden eine einfache, ungezwungene Deutung. Indes mag man die Stelle verstehen, wie man will, feststeht doch das für vorliegenden Zweck allein Wichtige, dass nämlich dieser Satz, um von hinten anzufangen, ein aus der Empirie entnommener Einwand ist gegen die Behauptung einer qualitativen Unveränderlichkeit: also muss diese gegnerischerseits aufgestellt worden sein, was in der That durch die Eleaten, speziell durch Melissos geschehen ist. Davon aber enthält der vorangehende Satz in der vorliegenden Gestalt nichts; also muss man, um wenigstens einigen Sinn hereinzubringen, einen Gedanken, wie — „und zu leugnen den Anfang“ des Werdens und zwar nicht nur u. s. w. entweder aus dem vorausgehenden καὶ μὴ χρόνου ergänzen, obwohl man denn statt καὶ in beiden Fällen μηδὲ erwarten würde — oder zu einer Konjektur seine Zuflucht nehmen, allenfalls: καὶ ἀναιρεῖν (τὴν) ἀρχὴν κτλ. Dann ist wenigstens im Allgemeinen mit der Eleatik Uebereinstimmung erreicht. Aber weiter! Im ersten, noch übrigen Satze wird die Annahme eines Anfanges eines jeden als eines Dinges, also nach seiner Ausdehnung, und die Ablehnung eines Anfanges desselben als eines zeitlichen, nach der Zeit als widersinnig erklärt. Nun hat aber wohl Parmenides dem Seienden zeitliche Unendlichkeit, aber räumliche Endlichkeit beigelegt, nicht aber Melissus, auf welchen doch die gegenwärtige Stelle zu gehen scheint. Also käme hier Aristoteles mit seinen eigenen Angaben in Widerspruch, in einen Widerspruch, der sich hier nicht mehr heben lässt durch eine harte Konstruktion oder leichte Konjektur, sondern eine doch zu weit gehende Aenderung des Textes erforderte. Denn wenn wir auch schliesslich vor εἶναι nach οἴεσθαι ein μὴ einsetzen und damit Melissus' wahre Meinung herstellen würden, so würde damit die Stelle doch nicht geheilt. Es kann Aristoteles unmöglich die Annahme einer zeitlichen Unendlichkeit als ein ἄτοπον bezeichnen, da er doch selbst dieselbe behauptet. Ich sehe also kein Mittel

der Stelle durch Konjektur aufzuhelfen, weiss auch sonst nicht, sie mit den anderen Angaben über Melissus in Einklang zu bringen. so dass ich es für das Wahrscheinlichste halte. dass hier eine Randglosse, und zwar nicht einmal in ihrer unverletzten Gestalt, in den Text hereingeraten ist. Ich scheide also p. 186 a 13—16 vollständig aus. Uebrigens ist doch in jedem Fall das sicher. dass auch hier durchaus keine Andeutung seiner angeblichen melissischen Konfusion des Raum- und Zeitbegriffes vorliegt, wie das auch Vermehren richtig erkannt hat. sodass diese Stelle also jedenfalls nicht gegen Mel. in das Feld geführt werden kann. Was hingegen Vermehrens weitere Erklärung dieses Passus anbelangt (l. c. p. 17). so bekenne ich offen aus ihr nicht recht klar zu werden.

Ist es aber nicht jene logische Ungeheuerlichkeit, gegen welche sich Aristoteles' Tadel richtet, so frägt sich: was war es dann, wenn nicht diese? Denn jene unstatthafte Konversion hat sich ja auch Parmenides zu schulden kommen lassen; auch hat er wie Melissus Entstehen und Vergehen, Veränderung und Bewegung geleugnet, so dass Aristoteles Phys. I, 3 p. 186 a 22. nachdem er über diese Punkte sich mit Melissus ausandergesetzt hat, in der Darstellung fortfährt mit den Worten: καὶ πρὸς Παρμενίδην δὲ ὁ αὐτὸς τρόπος τῶν λόγων, καὶ εἴτινες ἄλλοι εἰσὶν ἴδιοι.

Worin bestand nun doch der Vorzug des Parmenides vor Melissus? Phys. III, 6 p. 207 a 15 weist uns den Weg: Διὸ βέλτιον. heisst es da, οἰητέον Παρμενίδην Μελίσσου εἰρηκέναι· ὁ μὲν γὰρ ἄπειρον τὸ ὅλον φησίν, ὁ δὲ τὸ ὅλον πεπεράνθαι μεσσόθεν ἰσοπαλές. Also lediglich die Annahme der räumlichen Unendlichkeit, die ja Arist. verwirft, hat ihn in den Augen jenes als minderwertig gegenüber seinem Vorgänger erscheinen lassen. Parmenides hatte dem Einen Seienden Vollkommenheit beigelegt; ein wesentlicher Bestandteil derselben ist aber die Begrenztheit. cf. Zeller I. p. 514 und dazu frg. v. 88 f.: — — οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι· | ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές. ἐὸν δὲ (sc. ἀτελεύτητον) κε παντὸς ἐδεῖτο. Das ist aber auch des Aristoteles Anschauung. τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος· τὸ δὲ τέλος πέρας. heisst es Phys. III. 6 p. 207 a 14. In diesem Punkt begegnet sich meine Ansicht mit derjenigen Tannerys; cf. Science Hellène de Thalès à Empedocle p. 264: „il était cependant

facile de reconnaître le motif déterminant de l'attitude d'Aristote: Mélissos s'écarte de Parménide par l'affirmation de l'infinitude de l'être; or une telle affirmation se trouve en contradiction avec les thèses propres du Stagirite; celui-ci est en effet demeuré sous l'influence de l'idée Pythagorienne, que la perfection est un attribut du limité." Das also war die Ursache jener Polemik, aber keineswegs, wie wir gesehen haben, jene dem Melissus mit Unrecht aufgebürdete logische Monstrosität. Mel. hat eben gar nicht auf diesem Wege die räumliche Unendlichkeit erschlossen; eine ganz andere Argumentation war es, durch die er sie gewann. Aristoteles selber ist es, der uns darüber berichtet. de gen. et corr. I, 8 p. 325 a 13 ff. lesen wir nämlich: ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων, ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν, ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναί φασι καὶ ἄπειρον ἔνιοι· τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν. Es muss unendlich ausgedehnt sein, argumentierten sie, nämlich Melissus und wer ihm folgte, weil, falls es begrenzt wäre, ja ein Leeres entstünde; das aber ist etwas Undenkbares, also kann das Seiende auch nicht begrenzt sein.

Diese Stelle hat sich zwar Zeller nicht entgehen lassen (cf. I, p. 556) und mit ihm auch Emminger nicht (p. 45 u. 141 Anm. p. 45 u. 557 Anm.), aber sie haben sich nicht entschliessen können, ihre Ansicht daraufhin umzugestalten; wahrscheinlich nur deshalb, weil zufällig die Fragmente, wie sie Simplicius überliefert, hiefür keinerlei Anhaltspunkte bieten. Warum dies der Fall ist, warum die Fragmente gerade hier eine Lücke haben, darüber weiter nachzudenken, mag wohl müssig erscheinen. Indes liesse es sich vielleicht erklären aus der Auffassung, welche Simplicius von Melissus' Philosophie hatte. Ihm stand jedenfalls fest, dass Melissus in der That jene monströse Argumentation geleistet hatte; darnach trifft er die Auswahl jener Bruchstücke und lässt sich die wirkliche Beweisführung ganz entgehen, hält es darum auch gar nicht für nötig, sie durch ein Zitat zu belegen. Daher die Lücke, die uns aber glücklicher Weise durch jene aristotelische Stelle ausgefüllt wird.

Schliesslich lässt sich noch fragen, wie dann aber doch jene sonderbare Auffassung bei den neueren Darstellern der griechischen

Philosophie entstanden sei. Offenbar geht alles zurück auf die Kommentatoren. Schon Themistius ed. Spengel p. 115 besonders p. 116 trägt diese unrichtige Ansicht vor und so noch öfter. Ob sie indes ihren Ursprung hat in einem Missverständnis der melissischen Originalschrift oder auf eine sekundäre Quelle zurückgehe, auf jene pseudoaristotelische Schrift: de Melisso Zenone Gorgia, lasse ich dahingestellt. Sicher ist letzteres von Simplicius (cf. Zeller I p. 474ff. mit Anm.; auch Diels doxographi Graeci p. 108ff.) (proleg.). Im ersten Cap. jener Schrift (974 a 9—11, von der ich, an Zeller mich anschliessend, glaube, dass sie nach Aristoteles innerhalb der peripatetischen Schule entstanden ist, und wahrscheinlich vor Themistius, wie ich aus den eben erwähnten Stelle vermute, und ferner ib. 975 b 34—976 a 21 ist das Missverständnis deutlich zu erkennen (cf. dagegen Apelt l. c. p. 735) und wie die vielen anderen Unrichtigkeiten, so ging auch diese über auf die späteren. Durch Simplicius vielleicht, möglicherweise aber auch direkt überkam den Irrtum Philoponus (vgl. die einschlägigen Stellen). Und auch die Späteren scheinen sich von demselben nicht emanzipiert zu haben. Thomas von Aquino wenigstens weicht in keiner Weise von seinen Vorgängern ab (vgl. Op. omn. T. II. comm. in Arist. Phys. etc. cur. patr. praedic. 1884 p. 16b und 17a). Unter dem Eindruck dieser Einstimmigkeit standen dann die neueren Forscher und wurden unbewusst bei ihrer Auslegung der aristotelischen Berichte beeinflusst. So ergaben sich jene Auffassungen und Darstellungen der melissischen Philosophie, die ich eingangs vorgeführt habe.

Diesen gegenüber glaube ich dargethan zu haben,

I. dass jene angebliche, widersinnige Argumentation bei Melissos unwahrscheinlich ist;

II. dass sich in den erhaltenen Bruchstücken seiner Schrift keinerlei Spuren davon finden;

III. dass auch der nächste und gewichtigste Zeuge, Aristoteles, für diese Annahme keine Stütze bietet, indem a) in einem Teil der für die vorliegende Frage beigezogenen Stellen sein Tadel sich gar nicht gegen des Melissos' Annahme einer räumlichen Unendlichkeit richtet, b) der andere Teil derselben aber zwar die Annahme einer

solchen missbilligt, aber nur diese allein als solche, keineswegs ihre syllogistische Begründung, und endlich c) Aristoteles selbst an einer anderen Stelle die wahre Argumentation des Melissos andeutet;

IV. wo dieses Missverständnis angehoben zu haben scheint.

Dies zur Ehrenrettung des Melissos, des letzten Eleaten! —

Anmerkungen.

Anmerkung 1. ἄπειρος vom sprachhistorischen Standpunkte aus betrachtet.

Schon bei Anaxagoras hat ἄπειρος seinen räumlichen Charakter verloren: man vergleiche z. B. frg. 1: ὁμοῦ πάντα χρήματα, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν, oder frg. 2: — — καὶ τὸ περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος und sonach frg. 4 Mitte frg. 6 Ende.

Desgleichen ist in dem Schlusse des zenonischen Beweises gegen die Existenz des Raumes [Simpl. Phys. 130v p. 262, 3 Diels im Wortlaut u. Arist. Phys. IV, 1 p. 209 a 23 u. 3 p. 210 b 22] „καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον, und so fort in infinitum" — bereits der Charakter des Räumlichen abgestreift. Und in dem Beweis gegen die Vielheit (Simpl. 30v p. 140, 28 Diels) gebraucht Zeno die Wörter πεπερασμένα und ἄπειρα ohne Beisetzung von τὸ πλῆθος, was noch Anaxagoras stets beifügte, rein numerisch, ohne jeglichen räumlichen Beigeschmack, während er wieder an anderer Stelle (Simpl. Phys. 30r p. 139, 5 Diels), wohl fühlend, dass das Wort ἄπειρον in verschiedenem Sinne aufgefasst werden kann, es für nötig findet, τὸ μέγεθος beizusetzen, obwohl doch die dem Worte von Anfang an zu grunde liegende Vorstellung die der Grösse, der räumlichen Ausdehnung war und darum eine solche verdeutlichende Beigabe gerade in diesem Falle am wenigsten nötig gewesen wäre.

Ganz ähnlich ist das Verhältnis bei πεπερασμένον: bald wird es von der Zahl gebraucht, bald von der rein räumlichen Ausdehnung, bald von der Zeit. Auch sonst wird die Vorstellung der Länge, überhaupt der räumlichen Expansion häufig genug auf die Zeit übertragen, so z. B. Aesch. Pers. 727, Soph. O. C. 1644 (cf. Pape II s. v.). Der den ganzen Gedanken beherrschende Hauptbegriff lässt dabei über die Auffassung keinerlei Unklarheit bestehen.

Bei Aristoteles endlich werden beide Wörter, ἄπειρος und πεπερασμένος, von jedem Begriff gebraucht; z. B. Phys. II, 2 p. 233 a 22 ff. und ebenso in den Kommentaren dazu.

Anmerkung 2. Eine Stelle bei Aristoteles scheint allerdings gegen die vorgetragene Auffassung zu sprechen. In dem Soph. Elench. handelt Cap. 28 von Fehlschlüssen, die ihren letzten Grund haben in einer unterlassenen Umkehr oder wie sich Alexander in seinem Kommentar f. 56 ausdrückt: τὸ σόφισμα παρὰ τὸ ἑπόμενον συμβέβηκεν ἤγουν παρὰ τὸ μὴ ἀντιστρέφειν. Von den beiden Arten ἀκολουθήσεις τῶν ἑπομένων ist eine die κατὰ τὰς ἀντιθέσεις· εἰ γὰρ τόδε, fährt Aristoteles fort, τῷδε ἀκολουθεῖ, τῷ ἀντικειμένῳ τὸ ἀντικείμενον. παρ' ὃ καὶ ὁ τοῦ Μελίσσου λόγος· εἰ γὰρ τὸ γεγονὸς ἔχει ἀρχήν, τὸ ἀγένητον

ἀξιοῖ μὴ ἔχειν, ὥστ' εἰ ἀγέννητος ὁ οὐρανός, καὶ ἄπειρος. τὸ δ' οὐκ ἔστιν· ἀνάπαλιν γὰρ ἡ ἀκολούθησις. Hier scheint also eine Widerlegung gegeben zu sein direct durch eine Thatsache der Empirie. Wenn alles zeitlich Unendliche auch räumlich unendlich sein müsste, dann müssten z. B. die Himmelskörper, die doch zeitlich unendlich sind, auch in räumlicher Beziehung unendlich sein, was aber nicht der Fall ist, wie der Augenschein lehrt. Das war die Ansicht, die Aristoteles wiederholt, besonders aber Mel. XII, 8 und de coelo I, 5—7 vortrug. Somit ist an unserer Stelle ἄπειρος zweifellos vom Raume gemeint und setzt also voraus, dass Melissos in der That aus der zeitlichen die räumliche Unbegrenztheit erschlossen habe. Nun aber ist die Folgerung, die aus jenem Hinweis auf die tägliche Beobachtung (mit τὸ δ' οὐκ ἔστιν) gezogen wird, eine höchst sonderbare. Jeder Leser erwartet doch als Schlussresultat einen Gedanken, ungefähr wie: also kann man von der zeitlichen Unendlichkeit nicht auf die räumliche schliessen oder: also sind Raum und Zeit disparate Begriffe, so dass dann ein Verstoss gegen die Logik vorläge, den Arist. in Soph. El. c. 5 p. 167 b 21 ff. bespricht: ὁ δὲ παρὰ τὸ μὴ αἴτιον ὡς αἴτιον, ὅταν προσληφθῇ τὸ ἀναίτιον ὡς παρ' ἐκεῖνο γινομένου τοῦ ἐλέγχου u. s. w. Dass gerade dieser Fehlschluss gemacht wäre, wenn Melissos wirklich so geschlossen hätte, wie man allgemein annimmt, ersehen wir aus Alexander, der gleichfalls dem Melissos jene grobe μετάβασις εἰς ἄλλο γένος vorwirft; denn fol. 17c fügt er nach Anführung der meliss. Argumentation in seiner Auffassung und nach Widerlegung durch Hinweis auch die Thatsachen der Beobachtung offenbar an unsere obige Stelle denkend hinzu: ὁ δὲ παρὰ τὸ μὴ αἴτιον ὡς αἴτιον, ὅταν προσληφθῇ τὸ ἀναίτιον. Nun aber endet jener Passus in c. 28 ganz anders. 'Ανάπαλιν γὰρ ἡ ἀκολούθησις. Damit soll der Gedanke abgeschlossen sein. „Denn gerade umgekehrt ist die Folge." Damit wäre also nach dem Wortlaute (γὰρ) die Begründung gegeben, warum τὸ δ' οὐκ ἔστιν, warum das Himmelsgewölbe in der That zwar ewig, aber nicht unendlich ausgedehnt ist. Ein Ergebniss, das Aristoteles an anderen Orten rein empirisch durch blosse Beobachtung gewonnen hat, soll auf einmal hier erreicht werden durch ein bloss logisches Verfahren, durch eine richtige logische Operation: ἀνάπαλιν γὰρ ἡ ἀκολούθησις. Aber warum diese ἀνάπαλιν sei, ist gar nicht gesagt; ja es ist ganz und gar vergessen, dass jene empirische Thatsache lediglich beigezogen wurde, um das Fehlerhafte jenes ersten logischen Verfahrens an einem sicheren Beispiel zu zeigen und dadurch erst nachzuweisen, dass eben jene ἀκολούθησις in Wirklichkeit ἀνάπαλιν ist, gerade weil der Himmel trotz seiner zeitlichen Unendlichkeit doch nicht räumlich unendlich sei, nicht aber, dass dieses der Fall sei, deshalb weil die Folgerung umgekehrt stattfände. So müsste es denn zum mindesten heissen: ἀνάπαλιν οὖν ἡ ἀκολούθησις.

Bei näherer Betrachtung indes ergibt sich, dass mit dieser Aenderung durchaus nichts gewonnen wird für die richtige Erfassung der Stelle. Sei zur Probe einmal „die Folge" „umgekehrt" gesetzt, so wie es die formale Logik verlangt. Es ergäbe sich dann, wie der Kommentator Alexander f. 56 zu dem Passus, nach der Einleitung: ἔδει γὰρ οὕτως εἰπεῖν, berichtet: εἰ τὸ

γεγονὸς ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ ἔχον ἀρχὴν οὐ γέγονεν. Es ist also hier genau dieselbe logische Operation gegeben, die ausführlicher in c. 5 besprochen worden war. Liegt nun der Fehler des Melissos, was aus dem Vorstehenden sich klar ergibt, lediglich in der unterlassenen ἀντιστροφή, wie Alex. f. 56 es kurz bezeichnet, dann anerkennt Aristoteles den ersten Satz: τὸ γεγονὸς ἀρχὴν ἔχει als zu Recht bestehend, anerkennt damit auch den anderen durch richtiges logisches Verfahren gewonnenen Satz: τὸ μὴ ἔχον ἀρχὴν οὐ γέγονεν. Das stimmt überein mit Aristoteles' übrigen Anschauungen; darum ist ihm die Welt, da er sich keinen Anfang denken kann, nicht geworden, sondern ewig seiend. Daraus erhellt aber, dass ἀρχή in beiden Sätzen rein zeitlich gebraucht ist: sonst hätte Aristoteles den zweiten Satz nicht als richtig anerkannt, da er ja eine räumliche Anfangslosigkeit deutlich und wiederholt leugnet. Ist aber hier ἀρχή rein zeitlich gebraucht, dann passt das zum Nachweis jenes formallogischen Fehlers hereingezogene Beispiel aus dem Gebiet der empirischen Objectivität durchaus nicht mehr; denn es richtet sich gegen einen Schluss aus der zeitlichen auf die räumliche Unendlichkeit, wie oben gezeigt, während hier ja ganz wo anders der Schwerpunkt der Frage liegt.

Ein so unpassendes, unglücklich gewähltes Beispiel aber, das die vorgetragene theoretische Erörterung nicht im mindesten zu illustrieren imstande ist, was doch der einzige Zweck eines solchen Beispieles sein kann, rührt unmöglich von Aristoteles her. Es ist also interpoliert, und zwar dadurch, dass es, früher als freilich unglücklich erläuternde Glosse, am Rande stehend, durch einen Abschreiber in den Text hereingekommen ist. Darauf deutet auch hin, dass in dem zugehörigen Scholion dieses erklärenden Beispiels keinerlei Erwähnung geschieht.

Jener Glossator aber hatte dieselbe missverständliche Auffassung von Melissos' Argumentation, wie sie schon Alexander im Kommentar zu dieser Schrift f. 17 b vertritt und durch dasselbe Beispiel documentiert.

Nach alle dem würde die Stelle Soph. el. c. 28 p. 181 a 27 folgendermassen lauten: εἰ γὰρ τὸ γεγονὸς ἀρχὴν ἔχει, τὸ ἀγένητον ἀξιοῖ μὴ ἔχειν. [ὥστ' — ἄπειρος fällt hinweg als Interpolation] τὸ δ' οὐκ ἔστιν, das aber geht nicht an; denn (γάρ) nach den Regeln der formalen Logik ist ἀνάπαλιν ἡ ἀκολούθησις.

In dieser Fassung aber ist die Stelle ein weiterer Beweis für die oben vorgetragene Ansicht, dass Aristoteles dem Melissos in keiner Weise eine Konfundierung des Raum- und Zeitbegriffes vorgeworfen hat, sondern lediglich eine unterlassene ἀντιστροφή.

Anmerkung 3. Unsere Stelle gibt mir auch Anlass, Aristoteles wenigstens in einem Punkt gegen den Vorwurf irriger Auffassung zu schützen. Unter Bezugnahme auf frg. 2 bemerkt nämlich Zeller 1 p. 554 A. 3: „Aristoteles, der öfters auf diese Beweisführung des Melissos zurückkommt, äussert sich darüber so, als ob er am Anfang von fr. 2 die Worte ἐπειδὴ — ἔχει als Vordersatz, die folgenden: „τὸ μὴ — οὐκ ἔχει als Nachsatz gefasst hätte." Es wird dann verwiesen auf die von mir im Kontexte bereits angeführten aristotelischen Stellen: Soph. el. c. 5 p. 167 b 13: ib. c. 28 p. 181 a 27: Phys.

I, 3 p. 186 a 10: dazu Eudem. bei Simpl. Phys. 23 a o: οὐ γάρ, εἰ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, μᾶλλον δὲ τὸ μὴ ἔχον ἀρχὴν οὐκ ἐγένετο. „Indessen heisst es a. a. O. weiter, kann es keinem Zweifel unterliegen, und schon der Parallelismus des folgenden Satzes (ἔτι δὲ τὸ φθειρ. u. s. w.) beweist es, dass die Worte τὸ μὴ γιν. u. s. f. mit zum Vordersatz gehören.“ „Aristoteles hat daher entweder falsch construirt, oder er hat wenigstens vorausgesetzt, Melissos habe die Anfangslosigkeit des Ungewordenen daraus erschlossen, dass alles Gewordene einen Anfang hat.“ Dieselbe irrtümliche Konstruktion wirft ihm auch Bäumker: „Die Einheit des parmenid. Seienden“ (N. Jahrb. f. Phil. l. c. p. 548) vor. Wenn wir aber die angezogenen Stellen näher besehen, so finden wir, dass Aristoteles sich keineswegs gegen das ganze Satzgefüge: ἀλλ' ἐπειδὴ — ἔχοι ἀρχήν wendet, sondern lediglich gegen die ersten zwei Glieder: τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, indem er sie aus dem syntaktischen Zusammenhang heraushebt und sie gesondert der Kritik unterzieht. Nur an ihnen tadelt er die unerlaubte Conversio simplex, beziehungsweise die Contrapositio, der ja jene zur Voraussetzung dient; so Soph. el. c. 5 p. 167 b 16 f. οὐ γὰρ εἰ τὸ γενόμενον ἅπαν ἀρχὴν ἔχει, καὶ εἴ τι ἀρχὴν ἔχει γέγονεν (gegen die Conversio simplex): ib. c. 28 p. 181 a 28: εἰ γὰρ τὸ γεγονὸς ἔχει ἀρχήν, τὸ ἀγένητον ἀξιοῖ μὴ ἔχειν; Phys. I, 3 p. 186 a 11: εἰ τὸ γενόμενον ἔχει ἀρχὴν ἅπαν, ὅτι καὶ τὸ μὴ γενόμενον οὐκ ἔχει (diese beiden Stellen richten sich gegen die Contrapositio). Ebenso Eudem. l. c. Daraus geht klar hervor, dass Aristoteles lediglich jene logische Operation im Auge hatte, die für den nachfolgenden Schluss erst die Prämisse zu schaffen hatte. Nur selbstverständlich ist es, dass er, hatte er die Prämisse von seinem Standpunkt auch als unhaltbar erwiesen, auf die weitere Entwicklung des Schlusses gar nicht mehr Rücksicht zu nehmen brauchte. Es ist also jener Vorwurf unbegründet. Aristoteles hat ganz entschieden, was Zeller unentschieden lässt, sich einzig und allein gegen die Erschliessung der Anfangslosigkeit des Ungewordenen aus der Thatsache des Anfangens jedes Gewordenen gewendet, bezw. gegen die Identification von Gewordensein und Anfang-haben, wie sich auch Soph. el. c. 6 p. 168 b 35 ergibt: ὡς ἐν τῷ Μελίσσου λόγῳ τὸ αὐτὸ λαμβάνει τὸ γεγονέναι καὶ ἀρχὴν ἔχειν.

III.

Die Disposition von Xenophons Memorabilien als Hülfsmittel positiver Kritik.

Von

A. Döring in Gr.-Lichterfelde bei Berlin.

Trotz Schleiermacher und seinem schüchterneren Vorläufer Ludolf Dissen, die Xenophon in den Memorabilien die Fähigkeit, und trotz Ferd. Dümmler (Akademika 1889), der ihm die Absicht abspricht, über Sokrates die volle geschichtliche Wahrheit zu berichten, wird sich gewiss immer wieder die Ueberzeugung Bahn brechen, dass wir in dieser Schrift die eigentliche, bei richtiger Ausnutzung zureichende Grundquelle für die historische Lehre des Sokrates besitzen, dass auch seine Function als Apologet den geschichtlichen Werth seiner Berichte nur unerheblich beeinträchtigt, dass er der Urmatthäus ist, der die *λόγια κυριακά* aufgezeichnet hat.

Freilich wird es zur Ausbeutung der Memorabilien in diesem für die gesammte Geschichte der antiken Philosophie grundlegenden Problem weit eindringenderer exegetischer Vorarbeiten bedürfen, als ihnen bisher zu Teil geworden. Vorab aber gilt es, den durch die Invasion einer philologischen Athetese schwer heimgesuchten Grund und Boden des echt xenophontischen Textes endgültig abzugrenzen. So lange uns grosse Bruchteile, ja fast das Ganze als unxenophontisch abgestritten werden können, ist jede Bemühung, aus unsrer Schrift den historischen Sokrates zu eruiren, von vornherein zur Aussichtslosigkeit verurteilt.

Im Sinne dieser philologischen Athetese trat zuerst L. Dindorf in der Präfatio seiner Oxforder Ausgabe auf. Er verwarf

von dem eigentlichen Texte nur wenig, löste aber durch Annahme eines Ueberarbeiters, der die einleitenden Uebergänge und Recapitulationen der einzelnen Abschnitte hinzugefügt haben sollte, den innern Zusammenhang der Schrift auf und verwandelte sie in einen Haufen lose aneinandergereihter Einzelaufzeichnungen. Indem er so das Band der inneren Einheit zerschnitt, den Organismus zerstörte, bereitete er einer weitergehenden negativen Kritik den Boden, die nun aus dem lose zusammengeworfenen Haufen nach Geschmack und vorgefasster Meinung das ihr Missfallende aussonderte. Diese Art von „Kritik“ tritt gleich in krassester Uebertreibung als absolute Unkritik bei Krohn (Sokrates und Xenophon, Halle 1875) auf, vor dessen kritischem Auge nur etwas über ein Sechstel des Bestandes unserer Memorabilien Gnade findet. Fast gleichzeitig ist Schenkl, Xenophontische Studien (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, hist. phil. Klasse Band 80) 1875. Er hat bereits von Krohn Kenntnis genommen, lehnt aber eine Auseinandersetzung mit ihm ab. Seinen Ausgangspunkt bildet Dindorf. Wer die erbärmlichen Proömien für echt hält, für den ist seine Abhandlung nicht geschrieben. Er räumt besonders mit dem vierten Buche auf; das Schlusskapitel desselben ist ihm schon deshalb überflüssig, weil sich hier Oeconomicus und Symposion anschlossen, die mit den Memorabilien eine Schrift bildeten. Eine stärkere Verkennung absoluter Heterogeneität des schrifststellerischen Charakters ist doch wohl kaum möglich; dass damit die Memorabilien der eigentlichen Geschichtlichkeit entkleidet werden und den Charakter des Fictiven annehmen, scheint diesem Kritiker nicht zum Bewusstsein gekommen zu sein.

Ein Exempel echt philologischer Geschmackskritik liefert der Holländer Hartmann in seinen Analecta Xenophontea (Lugd. Bat. 1887). Sein Hauptgesichtspunkt ist der Stil. Xenophon ist ihm kein hervorragender, aber ein klarer und eleganter Schriftsteller. Als Musterstücke echt xenophontischer Darstellung nennt er das Gespräch mit Aristarch, der auf Sokrates Rat seine weiblichen Angehörigen ans Schneidern setzt (II. 7) und mit der Hetäre Theodote (III. 11). So erreicht er zwar in der Athetese bei Weitem nicht Krohn, geht aber ein gutes Stück über Schenkl hinaus: es

bleiben ihm ungefähr zwei Drittel des Ganzen. Wir haben hier eine Probe jener Sorte von Kritik, wie sie Hoffmann-Peerlkamp und Lehrs an Horaz geübt haben. Sobald der Gedanke nicht trivial, die Einkleidung nicht handgreiflich, der Zusammenhang nicht aufdringlich ist, wird die Diagnose auf Fälschung gestellt.

Auf den völlig principlosen Eklekticismus in der Kritik des neuesten Herausgebers W. Gilbert (Editio maior und minor Teubner 1888) begnüge ich mich hinzuweisen.

Diese ganze Kritik ist vornehmlich charakterisirt durch die von ihrem Anfänger Dindorf inaugurirte Vorstellung, dass Xenophon lose aneinandergereihte Denkwürdigkeiten, Memoiren über sein Zusammensein mit Sokrates in fast beliebiger Aneinanderreihung habe aufzeichnen wollen. Die Meisten der Genannten betonen ausdrücklich diese Dispositionslosigkeit unsrer Schrift. Noch bei Dümmler (Akademika S. 125) muss die „lockere und kunstlose Composition“ als Grund herhalten., weshalb es nie möglich sein wird, die beiden vor ihm angenommenen Redaktionen unsrer Schrift (die er beide auf Xenophon selbst zurückführt), mit Sicherheit zu sondern.

Für die erste Entstehung dieses Irrtums ist nun offenbar, abgesehen von der natürlichen Unempfänglichkeit des nicht logisch geschulten Menschen für logische Gliederung und Disposition, der Titel unsrer Schrift verhängnisvoll geworden. Dieser Titel kann nicht von Xenophon herrühren; er beruht auf dem Einfall eines Lesers, der darin ausdrückte, nicht was die Schrift als ihre wirkliche Anlage und Beschaffenheit deutlich zur Schau trägt, sondern was sie ihm, seinem persönlichen intellektuellen und Gemütsbedürfnis war, was sie ja auch für uns ist. Der spätere Leser bedurfte keiner Verteidigung des Sokrates; er wollte Nachricht über dessen Charakter, Denkweise und Lehre. Selbstverständlich fand die Betitelung dann auch an Stellen, wie I. 3, 1: *γράψω, ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω*, indem dieselben ausserhalb ihres natürlichen Zusammenhangs betrachtet wurden, eine Stütze. Thatsächlich aber ist die Schrift eine Apologie und als solche ihrer weit überwiegenden Masse nach ein strenggegliedertes organisches Ganzes von deutlich erkennbarer Structur. Diese bisher

m. W. wenig berücksichtigte, jedenfalls nur ganz unvollständig ins Licht gestellte Thatsache bildet den Gegenstand meiner Nachweisung. Ich hoffe damit nicht nur einen Beitrag zum Verständnis der Schrift im Allgemeinen zu liefern, sondern auch ein Haupthülfsmittel einer positiven Kritik gegenüber den erwähnten Athetesen. Selbstverständlich können mit diesem Hülfsmittel nicht alle hier einschlagenden Fragen entschieden werden: es bleiben Bedenken lexikalischer, stilistischer und inhaltlicher Natur zu erwägen: es giebt ferner einzelne verdächtigte Paragraphen, bei denen der Gesichtspunkt der Disposition weder für noch gegen die Echtheit Ausschlag geben kann. Auf solche Detailfragen der Kritik und auf Schwierigkeiten des Gedankenganges im Einzelnen einzugehen, liegt ausserhalb meines Planes; es handelt sich lediglich um den einheitlichen Aufbau der Schrift als Ganzes. Durch den Nachweis dieses Aufbaues aber wird, glaube ich, die Integritätsfrage auf einen neuen Boden gestellt und in ein neues Licht gerückt werden, in dem sich die meisten der verdächtigten Abschnitte, eben als unablösbare Glieder eines einheitlich gedachten, festgefügten Ganzen, von vornherein ganz anders ausnehmen werden. Um aus einem festverklammerten Bau Werkstücke auszubrechen, bedarf es ganz anderer Werkzeuge, als erforderlich sind, um aus einem Haufen Geröll einzelne Geröllstücke hinauszuwerfen.

Als Apologet geht Xenophon von der Formel der öffentlichen Ankläger (*οἱ γραψάμενοι* I. 1. 1) aus. Die Verwerfung der Staatsgötter und die Einführung neuer Götter erscheinen ihm, wie schon § 2 zeigt, nicht als zwei, sondern als e i n Anklagepunkt. Es ist die Anklage der Ketzerei. So ist durch die Zweiheit der Anklagepunkte die erste Zweiteilung gegeben.

Eine andere, diese durchkreuzende Zweiteilung entspringt aus dem feststehenden Erfordernis jeder guten Verteidigung, nach dem sogar die platonische Apologie gegliedert ist, dem Erfordernis, ausser der n e g a t i v e n A b w e h r der Anklage eine p o s i t i v e R e c h t f e r t i g u n g des Clienten zu liefern. Dieser Gesichtspunkt ergiebt die oberste Teilung der ganzen Schrift in zwei Stücke von sehr ungleicher Grösse. Die A b w e h r umfasst nur die beiden ersten Kapitel, die R e c h t f e r t i g u n g alles Uebrige.

Gegen die Anschuldigung der Ketzerei ist c. 1 gerichtet. Die Abwehr verläuft in drei Stufen, die sich nach dem Grade der Notorietät und Publicität der entlastenden Thatsachen steigern. Die Anklage der religiösen Neuerung beruhte nach der Ansicht Xenophons hauptsächlich auf einem vagen und entstellenden Gerede (διετεθρύλητο γὰρ § 2) über die sokratische Götterstimme, hinsichtlich deren das Thatsächliche der Natur der Sache nach nur dem engeren Jüngerkreise bekannt sein konnte (§ 2—9). Die Vorstellung, dass Sokrates religionsfeindliche Naturphilosophie vertrage, konnte Jeder, der wollte, (τοῖς δὲ βουλομένοις § 10) als irrig erkennen, da sein Wirken ein unbedingt öffentliches war (§ 10—16). Dass endlich sein Handeln ein von Götterfurcht und religiöser Scheu vor Eidbruch geleitetes war, daran musste bei Gelegenheit des Arginusenprocesses Jeder, auch wer sich um seine Lehre nicht kümmern mochte, Kenntnis erhalten haben. In dem Gegensatze: ὅσα μὲν οὖν μὴ φανερὸς ἦν ὅπως ἐγίγνωσκεν — ὅσα δὲ πάντες ᾔδεσαν wird der bloss facultativen Notorietät seiner Lehre die obligatorische Notorietät seines Handelns gegenübergestellt. Dies einmalige Zeugnis seines Handelns im Arginusenprocesse wird dann aus seiner generellen Ueberzeugung abgeleitet, dass die Götter allwissend sich kümmern um (ἐπιμελεῖσθαι nicht im Sinne der Providenz sondern des Notiznehmens) alles Thun und Begehren, auch die unausgesprochenen Absichten der Menschen (§ 17—19). So hat sein Reden und Handeln Sokr. stets als εὐσεβέστατος erwiesen (§ 20).

Dem zweiten Anklagepunkt gegenüber wird zunächst hervorgehoben, dass Sokr. nach dem ganzen Charakter seiner Lebensweise unmöglich ein Verführer zu Sinnlichkeit und Genusssucht oder zur Weichlichkeit gegenüber den Unbilden der Witterung sein konnte (c. 2, 1—3). Hier haben die Worte ἢ ἀσεβεῖς ἢ παρανόμους . . . ἐποίησεν § 2 auf den ersten Blick etwas Befremdliches, wie ein Glossem eines Lesers, der der apologetischen Tendenz seines Autors in unverständiger Weise nachhelfen will. Doch scheint dies Bedenken durch den in den Worten πρὸς τοῖς εἰρημένοις § 1 enthaltenden Hinweis, dass auch das in c. 1 dargestellte fromme und gesetzliche Verhalten des Sokrates hier nach der Seite der Vorbildlichkeit mit verwertet werden soll, entkräftet zu werden. Auch

das der Ueppigkeit entgegengesetzte Extrem vernachlässigter Körperpflege kann Sokr. nicht imputirt werden (§ 4); ebenso wenig verführt er zu Prunk in Einrichtung und Lebensführung (θρυπτικός) und Modethorheit in der Kleidung (ἀλαζονικός cet.; die Schenklsche Athetese dieses Satzes ist völlig ungegründet), oder zur Habsucht, die mit allen diesen Lastern notwendig Hand in Hand gehe (§ 5—8).

Hinsichtlich dieser die Lebensführung betreffenden Punkte war wohl kaum eine Anklage auf Verführung der Jugend erhoben worden; Xenophon greift hier wohl im stolzen Bewusstsein eines unvergleichlichen Ruhmestitels des Meisters halb und halb dem positiven Teile seiner Apologie vor. Von § 9 an aber tritt nun eine Reihe thatsächlicher Substantiirungen der Anklage auf Jugendverderb auf, als deren Träger ὁ κατήγορος erscheint. Bekanntlich gilt seit Cobet (Novae lectiones, Lugd. Bat. 1858), dessen Gründe namentlich durch Schenkl und Hartmann in den angeführten Schriften so wie durch Hirzel (Polykrates Anklage und Lysias' Verteidigung des Sokrates Ph. Mus. 42, 1887) noch verstärkt worden sind, als dieser κατήγορος der Sophist Polykrates in seiner frühestens 393 verfassten Anklagerede. Ich will auf das Für und Wider (denn es bleiben sehr erhebliche Bedenken bestehen und Breitenbach, Roquette und Köstlin verhalten sich ablehnend) dieser Hypothese nicht eingehen; für meinen Zweck kommt darauf wenig an. Nur auf eine Möglichkeit möchte ich hinweisen. Der Hauptgrund für die Identificirung des κατήγορος mit Polykrates ist das Zeugnis der Isokrateischen Busirisrede, Polykrates habe zuerst auf die compromittirende Schülerschaft des Alcibiades, von der sonst Niemand gewusst, hingewiesen. Dieser Anklagepunkt nun wird in unserm Kapitel hinsichtlich des Kritias und Alcibiades mit grosser Weitläufigkeit zurückgewiesen (§ 12—48). Dieser Abschnitt jedoch ist für den ganzen weiteren Verlauf der Schrift ohne Bedeutung; es wird nie darauf zurückgewiesen; während die andern hier aufgeführten Anklagepunkte, wie wir sehen werden, auch noch für die positiven Ausführungen des zweiten Hauptteils den leitenden Faden bilden, ist dieser Abschnitt für den weiteren Aufbau der Schrift völlig bedeutungslos. Anderenteils ist er, namentlich in dem das

Verhältnis des Sokr. zu Kritias betreffenden Abschnitt, reich an Anstössen und Schwierigkeiten, die auch die wohlwollendste Behandlung nicht ganz zu beseitigen im Stande ist. Wie nun, wenn speciell dieser Abschnitt und nur dieser als späteres Einschiebsel dem Elaborat des Polykrates sein Dasein verdankte? Wenn im Uebrigen der so ohne jeden ihn von den öffentlichen Anklägern unterscheidenden Zusatz und dazu mit dem auf eine Processverhandlung, nicht auf ein Buch hinweisenden ἔφη eingeführte κατήγορος doch nur der Wortführer der γραψάμενοι wäre? Ich bin weit entfernt, dies auch nur als meine Meinung hinzustellen. Ich verkenne nicht, dass der Hinweis auf Kritias und Alcibiades § 12 deutlich als Beleg für den ersten Specialklagepunkt (s. u.) eingeführt wird. Die Sache bedürfte einer eingehenden Untersuchung, die für den gegenwärtigen Zweck ohne Bedeutung wäre. Weil aber der Abschnitt § 12—48 für die ganze weitere Disposition ohne Belang ist und nur Weiterungen verursachen würde, glaube ich mich berechtigt, mag er echt oder unecht sein, ihn im weiteren Verlaufe ganz ausser Acht zu lassen.

Hiernach bleiben folgende Anklagepunkte, deren jedem Xenophon sofort seine Verteidigung anschliesst:

1) Indem Sokr. die urdemokratische, das allgemeine gleiche Wahlrecht noch weit übertrumpfende Verteilung der Archontate durch's Loos thöricht nannte, reizte er die Jünglinge zur Verachtung der bestehenden Verfassung und zu revolutionärer Gewaltthätigkeit (§ 9). Die drei Punkte der Verteidigung (§ 10f.) sind sämmtlich nur gegen die Gewaltthätigkeit gerichtet: die richtige Erkenntnis setzt sich nicht mit Gewalt durch, sondern durch Belehrung. Dass Sokrates ein von der Verfassung Athens weit abweichendes Staatsideal besass und lehrte, wird stillschweigend zugegeben, wie auch andere Stellen (z. B. c. 1, 16) darauf hindeuten; der Apologet aber lässt diesen Punkt vorsichtig im Dunkeln.

2) Sokrates soll aus der gesetzlichen Erlaubnis, den offenkundig wahnsinnigen Vater zu fesseln, die Consequenz gezogen haben, dass der Weisere den Unwissenderen in Fesseln halten dürfe. Da dies selbstverständlich auch auf das Verhältnis zum Vater seine

Anwendung fand, so findet die Anklage hierin eine Verführung zur Verachtung und Verhöhnung des Vaters (§ 49). Die Verteidigung weist auf die Relativität des Verhältnisses von Weisheit und Unwissenheit und auf den Unterschied zwischen Unwissenheit, die heilbar, und Wahnsinn hin (§ 50).

3) Indem er ferner den Wert des Menschen für Andere vornehmlich vom Wissen und Verstehen des in gewissen Lebenslagen (Krankheit, Process) Erforderlichen abhängig machte, leitete er zur Geringschätzung auch der verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Bande der Gesellschaft an. Die Verteidigung giebt auch hier wie bei der Staatsverfassung, die Voraussetzung zu und giebt nur der Consequenz im Sinne des Sokr. die harmlosere Wendung, dass man eben, um verwandtschaftliche und freundschaftliche Pietät beanspruchen zu können, sich den reellen Wert für Andre erwerben müsse (§ 51—55).

4) Aus dem Hesiodeischen ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος u. s. w. soll Sokrates gefolgert haben, dass um des Gewinnes willen auch das Schändliche erlaubt sei. Es wird dem Verteidiger leicht, dies als eine schnöde Verdrehung nachzuweisen (§ 56 f.).

5) Endlich soll Sokr. aus der Stelle Ilias II. 188 ff. gefolgert haben, dass Vornehme und Geringe im gleichen Falle verschieden zu behandeln, mit verschiedenem Maasse zu messen seien. Er soll dadurch tyrannischen Sinn in den Jünglingen genährt haben. Auch diese Anklage zerfällt in nichts, soweit es sich um Unterschiede des Standes und der gesellschaftlichen Stellung handelt: der von Sokr. bei der Anwendung dieser Dichterstelle gemeinte und überhaupt von ihm einzig und allein anerkannte Wertunterschied unter den Menschen ist der der Leistungsfähigkeit (§ 58—61). —

Es würde zu weit führen, wollten wir überall die feine, aber oft nur schwach markirte und accentuirte Detailgliederung der xenophontischen Argumentation blosslegen. In gewissem Sinne gehört ja diese detaillirte Gliederung, die unsern Autor in hohem Maasse auszeichnet, auch zur Disposition und dient der Behauptung, dass er überall nach strenger Disposition arbeite, zur Bestätigung. Doch ist diese Verfolgung ins Einzelne mehr Sache des Auslegers als der gegenwärtigen Untersuchung. Von dieser Beschränkung der

Aufgabe bei dem Schlusspassus des ersten Hauptteils c. 2, 62—64 eine Ausnahme zu machen, bestimmt auch die Verwerfung von § 62f. durch Hartmann, die eben auf der Verkennung dieser feinen Gliederung beruht. Verbrechen, wie Kleider- und Taschendiebstahl im Zusammenhange mit Sokrates nur zu nennen, findet Hartmann absurd und für Xenoph. undenkbar. Betrachten wir den Gedankengang dieses Schlusspassus! Ein Mann, wie Sokrates sich schon bis jetzt herausgestellt hat, erscheint eher hoher Ehren als des Todes würdig. Man kann diese Sachlage nach einem doppelten Maassstabe prüfen. Es giebt Verbrechen, auf die durch ausdrücklich formulirte und codificirte Gesetze die Todesstrafe gesetzt ist. Diese gehören dem privatrechtlichen Gebiete an. Es giebt aber ferner auch Verbrechen gegen den Staat, gegen die sich zwar keine Gesetzesformel richtet, die aber nach Herkommen und natürlichem Rechtsgefühl ebenfalls unbedenklich mit dem Tode geahndet werden. Was hatte Sokrates mit diesen beiden Gruppen wirklich todeswürdiger Verbrechen gemein? Er, der selbst von den beiden in der Anklageschrift (dass hier durchweg ausschliesslich die γραφή hervortritt, spricht nicht gerade für die Polykrateshypothese, sondern lässt eher die aufgeführten Detailpunkte als Specificationen der gerichtlichen Klage erscheinen) ihm aufgebürdeten, keineswegs todeswürdigen Vergehen so fern war, dass bei beiden in emphatischer Weise das gerade Gegenteil von ihm behauptet werden muss! —

Die positive Rechtfertigung setzt in c. 3 in nachdrücklichster Weise mit der Anwendung des Begriffes des ὠφελεῖν auf Sokrates ein. Dies ὠφελεῖν bezeichnet das Wesen des guten Bürgers, des καλὸς καὶ ἀγαθός, d. h. des positiv Gemeinnützigen, des Biedermannes, nicht im platt vulgären Sinne des gemeinen Sprachgebrauchs, sondern im idealen Sinne der sokratischen Lehre, der die erste und oberste, nicht die einzige, Grundbedingung der Gemeinnützigkeit das Wissen des wahrhaft Heilsamen ist. Es muss schon hier darauf hingewiesen werden, dass dieses ὠφελεῖν als Bezeichnung für den Erfolg des sokratischen Wirkens im Folgenden mehrfach in den Einleitungsformeln grösserer Abschnitte wiederkehrt und somit eine der sichtbarsten Klammern des Aufbaues unserer Schrift bildet. So II. 4, 1 für den Abschnitt II. 4—6; III. 1, 1 für den

Abschnitt III. 1—7, ferner III. 8, 1; III. 10, 1; endlich IV. 1, 2 als Rückblick auf den ganzen Abschnitt von I. 3 an und wiederum IV. 8, 11 im abschliessenden Gesammturteil. In anderen Eingangsformeln treten als Ersatz bestimmtere Ausdrücke auf; so προτρέπειν (z. B. II. 5, 1) ἀπορίας ἀκεῖσθαι II. 7, 1; φρενοῦν II. 6, 1.

Wir erhalten hier gleich zu Anfang für diesen zweiten Hauptabschnitt eine oberste Zweiteilung, der sich die einzelnen Anklagepunkte als Subdivisionen unterordnen. Das Nützen fand statt einesteils dadurch, dass er durch die That sein wahres Wesen an den Tag legte (τὰ μὲν ἔργῳ δεικνύων ἑαυτὸν οἷος ἦν), anderenteils durch ausdrückliche Lehre (τὰ δὲ καὶ διαλεγόμενος). Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir nach dem unmittelbar folgenden Satze (καὶ ποιῶν καὶ λέγων) zum ἔργον auch das λέγειν rechnen, sofern dies im Gegensatze gegen das Lehrhafte διαλέγεσθαι den einfachen Ausdruck seiner Gesinnungen und Ueberzeugungen durch Worte bezeichnet. Selbst mehr oder minder scherzhaft begründete Ratschläge scheint Xenoph. zum ἔργον zu rechnen.

Der erste Abschnitt der Rechtfertigung handelt also vom ὠφελεῖν ἔργῳ. Er ist der bei weitem kürzere: er umfasst nur das dritte Kapitel. Hinsichtlich der Subdivisionen des zweiten Anklagepunktes ist dieser Abschnitt nur unvollständig ausgebildet.

§ 1—4 entspricht der Klage auf Ketzerei und giebt vier neue höchst charakteristische Züge der religiösen Gesinnung und Ueberzeugung des Sokrates. 1) Er hielt sich an den durch Gesetz und Sitte (νόμῳ πόλεως) bestimmten Cultus. 2) Er betete nur um das Gute schlechthin, nicht um bestimmte vermeintliche Güter. 3) Er war überzeugt, dass die Götter den Wert des Opfers nicht nach dem materiellen Wert der Gabe, sondern nach dem Wert derselben im Verhältnis zum Vermögen des Opfernden schätzten. 4) Göttliche Ratschläge durch Orakel glaubte er unter allen Umständen befolgen zu müssen.

Der zweite Hauptpunkt der Anklage ist in diesem Abschnitt nur vertreten durch seine auch schon c. 2 an die Spitze der Abwehr gestellte unbedingt vorbildliche Haltung in Bezug auf die sinnlichen Genüsse, Speise, Trank, Geschlechtsgenuss. Als neuer und eigenartiger Gesichtspunkt erscheint hier die Vermeidung jeder

Beeinträchtigung der leiblichen und seelischen Leistungsfähigkeit durch den Genuss. Soweit solche Beeinträchtigung zu fürchten, übt und predigt er die Maxime der Enthaltung. Dies gilt von den Genüssen der Tafel (c. 3, 5—7), insbesondere aber von der Leidenschaftlichkeit der geschlechtlichen Zuneigung einschliesslich ihrer Verirrung in der Knabenliebe. In diesen Gedankenzusammenhang passt ganz gut die mehrfach beanstandete Erzählung von der Liebe des Kritobulos zum schönen Sohne des Alcibiades, die chronologisch keine Schwierigkeiten bietet, und der daran sich anschliessenden Unterredung mit Xenophon. Letztere passt dem Grundgedanken, wie dem geistreich scherzenden Tone nach ganz in den Tenor und Ton des Abschnittes und ist auch in der feinsinnigen Gliederung der vier Gesichtspunkte der Abmahnung, die freilich aufgesucht und gewürdigt sein wollen, der xenophontischen Darstellungsweise gemäss. Wollte man sie dennoch ausscheiden, so dürfte sich die Athetese doch nur von den Worten ἀλλὰ καὶ § 8 bis zum Schluss von § 13 erstrecken. Denn der erste Satz von § 14 giebt für die Liebesleidenschaft genau dasselbe Princip, der Enthaltung im Falle der inneren Unsicherheit und Schwäche, wie § 6 in Bezug auf die Genüsse der Tafel und hier wie dort wird dieser Unsicherheit die eigene souveräne Willensstärke des Sokrates gegenübergestellt, wenn es galt, die Normalität des seelischen Zustandes aufrecht zu erhalten.

Auch der letzte Satz des Kapitels, der den bedeutsamen Gedanken ausspricht, dass Sokrates bei dieser Haltung nicht einmal hinsichtlich des erlangten Gesammtquantums sinnlicher Freuden gegen die Sklaven der Lüste im Nachteil zu sein glaubte, darf, obgleich verschiedentlich verdächtigt, durchaus nicht fehlen. —

Mit I. c. 4 beginnt nun der zweite, weitausgedehntere Abschnitt der positiven Rechtfertigung, der die heilsamen Wirkungen der sokratischen Unterredungskunst ins Licht stellen soll.

An der Spitze steht hier eine nachdrückliche und scharfe Fixirung des thema probandum, gültig für den ganzen Abschnitt. Der Gedankengang ist folgender. 1) Es findet sich die Ansicht über Sokr., dass er zwar für die erste protreptische Anregung zur

Tugend sehr befähigt gewesen, auf die eigentliche vollendende Anleitung zu derselben aber sich nicht verstanden habe. 2) Diese Ansicht stützt oder beruft sich auf das, was Einige über Sokr. schreiben und reden. (Dies ist der Sinn, wenn wir mit Jacobs und Andern lesen: οἷς — statt des handschriftlich ὥς — ἔνιοι γράφουσί τε καὶ λέγουσι περὶ αὐτοῦ τεκμαιρόμενοι. Lesen wir ὥς, so muss übersetzt werden: wie Einige auf Grund vager Meinungen über ihn schreiben und reden. In diesem Falle steht τεκμαιρόμενοι absolut). 3) Diese sollen bei ihrer Prüfung der fraglichen Befähigung des Sokr. nicht allein diejenigen seiner Unterredungen in Betracht ziehen, die er in elenchtischer Absicht hielt, um den Wissensdünkel zu zerstören, (dies ist nämlich der Hauptteil des IV. 1 und 2 eingehend dargestellten protreptischen Verfahrens des Sokrates bei angehenden Schülern, eine Procedur, die den von ihr Betroffenen zum völligen Verzagen an sich selbst und häufig zur unwilligen Abwendung von Sokr. zu bringen pflegte (IV. 2. 39f.) und gegen die daher mit einem gewissen Scheine der obige Vorwurf erhoben werden konnte), sondern auch diejenigen Reden, die er im täglichen Verkehre mit den bereits durch jene Procedur für seine Belehrung empfänglich Gemachten (τοῖς συνδιατρίβουσι) führte Damit führt Xenophon sich als competenten Zeugen für den wahren, von den Aussenstehenden nicht gekannten Charakter der sokratischen Unterredungsweise und ihrer Wirkungen ein.

Dieses Proömium hat nun allerdings zweierlei Auffallendes. Erstens wird hier προτρέπεσθαι in einem specifischen, gewissermaassen technisch begrenzten Sinne gebraucht, der dem sonstigen Sprachgebrauch unsrer Schrift fremd ist. Zweitens findet sich genau der hier abgewehrte Vorwurf des Steckenbleibens im προτρέπειν εἰς ἀρετῆς ἐπιμέλειαν im Schlusskapitel des platonischen Kleitophon gegen Sokr. gerichtet. Diesen beiden allerdings höchst auffälligen Punkten nachzugehen, ist Sache des Auslegers. In Bezug auf den zweiten Punkt weise ich nur mit Grote (Platon III S. 21f.) darauf hin, dass auch schon in der platonischen Apologie mit einer gewissen Einseitigkeit auf die negativ-elenchtische Seite des sokratischen Wirkens hingewiesen wird. Ebenso in so manchen zetetischen Dialogen Platos. Gegen ein so einseitiges Bild der

sokratischen Lehrart mochte Xenoph. protestiren wollen. Meine gegenwärtige Aufgabe erfordert jedoch nur zu zeigen, dass wir hier ein strenges, planvolles Fortschreiten im dispositionsmässigen Gedankengange vor uns haben. —

Wie nach dem Bisherigen zu erwarten, macht auch hier die religiöse Erörterung den Anfang: λέξω δὲ πρῶτον ἅ ποτε αὐτοῦ ἤκουσα περὶ τοῦ δαιμονίου διαλεγομένου (c. 4. 2). Wir haben hier einen völlig planvoll und bewusst über seinen Stoff disponirenden Autor vor uns; selbst das unterlässt er nicht nochmals zu markiren, dass wir es hier mit dem Wirken des Sokrates als διαλεγόμενος zu thun haben.

Auch die Detailgliederung des Dialogs ist fein und tadellos: ich kann der Versuchung nicht widerstehen, wenigstens die Hauptzüge der Disposition hervorzuheben.

Einer seiner Genossen unterlässt Opfer und Orakelgebrauch und verlacht diejenigen, die sich mit dergleichen abgeben. Sokr. nimmt an, dass dies Verhalten auf religiösem Zweifel oder Unglauben beruht, wie es scheint mit Recht; wenigstens scheint die unwirsche Ablehnung eines Zugeständnisses § 8 zu Anfang und der § 9 zu Anfang gegen das Dasein der Götter erhobene Einwand darauf hinzudeuten. § 3—8 werden nun zwei Beweise für das Dasein der Götter gegeben, ein physicotheologischer, geführt aus den körperlichen Einrichtungen der höheren Tiere und des Menschen und aus den zum Bestande der Gattung und der Individuen notwendigen Trieben (§ 7); und ein Analogiebeweis vom Mikrokosmos auf den Makrokosmos (§ 8).

Nachdem dann noch der Einwurf aus der Unsichtbarkeit der Götter beseitigt ist, steift sich der Gegner darauf, die Götter bedürften unsres Cultus nicht. Sokrates: Um so mehr sind sie zu verehren, wenn sie sich um uns kümmern. Letzteres bezweifelt Aristodemus. Sokrates führt eine Anzahl von Bevorzugungen des Menschen durch Natureinrichtungen auf (§ 11—14). Aristodemus meinte aber diese Art von Fürsorge nicht, sondern Aeusserungen individueller Fürsorge, speciell durch Erteilung von Ratschlägen. Sokrates meint zunächst, was Staaten und Völkern zu Teil werde, dürfe auch vom Individuum erwartet werden, begründet sodann

die specielle Vorsehung durch den allgemein herschenden Glauben und die Analogie des menschlichen Geistes und fordert endlich zur Probe auf, ob die Gottheit nicht durch Dienste zu Gegendiensten, speciell auch in der von Aristodemus gewünschten Richtung (συμβουλευόμενος) zu bewegen sei. Der Verfasser constatirt schliesslich auf Grund seines persönlichen Eindrucks als Zuhörer, dass diese Argumentation zur gewissenhaftesten Lebensführung aus Gottesfurcht habe anleiten müssen, dass also von der Behauptung, Sokrat. führe neue Götter ein, gerade das Gegenteil wahr ist. — Es wird uns nach dem Früheren nicht Wunder nehmen, wenn unser Verfasser auch hier eine Anzahl von Unterredungen anschliesst, in denen die Selbstbeherschung gegenüber den körperlichen Genüssen und Bedürfnissen durch Argumente empfohlen wird. Dieser Punkt bildete ja schon c. 2 das erste Gegenargument gegen die Anklage der Jugendverführung; ebenso schloss sie sich c. 3, 5 ff. beim positiven Wirken durch das ἔργον unmittelbar an den religiösen Gesichtspunkt an. Charakteristisch ist hier das in der Uebergangsformel c. 5, 1 gewählte Verbum προβιβάζειν, dem προάγειν c. 4, 1 synonym. Wir werden freilich hier den ganz aus dem Tenor der Darstellung herausfallenden § 6 des 5. Cap. als Einschiebsel beseitigen müssen. Ebenso scheint c. 7, das den an sich durchaus dem sokratischen Gedankenkreise angehörigen Begriff der ἀλαζόνεια, der bloss vorgegebenen dilettantischen Scheintüchtigkeit, behandelt, an die unrechte Stelle geraten zu sein, da es die Argumentationen zu Gunsten der Selbstbeherschung unterbricht. Wir werden nachher versuchen, diesem Kapitel die ihm zukommende Stelle anzuweisen; hier muss nur constatirt werden, dass die ausführliche und inhaltreiche Unterredung mit Aristipp. II. 1 durchaus mit I. 5 und 6 zusammengehört. Diese Unterredung wird nicht nur durch ihren wohlgegliederten Aufbau, in dem nur § 5 ein störendes Element zu bilden scheint, sondern auch dadurch als echt bezeugt, dass der inhaltlich so bedeutsame Abschnitt III. 8. 1—6 als ein Revancheversuch des Aristipp für die hier erlittene Schlappe eingeführt wird.

Dafür bietet sich auch noch ein bemerkenswerter äusserer Beweisgrund. Am Schluss von I. 7, lesen wir ἐμοὶ μὲν οὖν ἐδόκει

καὶ τοῦ ἀλαζονεύεσθαι ἀποτρέπειν τοὺς συνόντας τοιάδε διαλεγόμενος. Und unmittelbar darauf II. 1, 1: ἐδόκει δέ μοι καὶ τοιαῦτα λέγων προτρέπειν τοὺς συνόντας ἀσκεῖν ἐγκράτειαν u. s. w., woran sich dann mit einem bloss fortsetzenden, anreihenden δέ die Unterredung mit Aristipp anschliesst. Der offenbar falsche Gebrauch von τοιάδε und τοιαῦτα im Texte, wie er vorliegt, hat Dindorf den ersten Anstoss und das Hauptargument zur Athetese der resümirenden und Uebergangsformeln und damit zur Aufhebung alles Zusammenhanges in unsrer Schrift geliefert. Wie nun aber, wenn wir in τοιαῦτα eine Rückverweisung auf das in I. 5. und 6. Erörterte, an das sich die Unterredung mit Aristipp als weitere Probe anschliesst, in τοιάδε aber eine Hinweisung auf weitere Erörterungen gegen die ἀλαζόνεια zu erkennen hätten, die an derjenigen Stelle an die I. 7 in Wirklichkeit gehörte, thatsächlich nachfolgten? Dann wäre offenbar dieser allerdings höchst auffällige Verstoss gegen den Sprachgebrauch, den wir selbst dem ärgsten Stümper nicht zutrauen dürfen, beseitigt. Jedenfalls müssen wir I. 5 und 6, II. 1 als einen geschlossenen und dispositionsmässig an der richtigen Stelle stehenden Abschnitt betrachten. —

Unter den Specialbegründungen der Anklage auf Jugendverführung I. 2, 9ff. stand obenan die Verleitung zur Verachtung der Staatsverfassung und zu revolutionärer Gewaltthätigkeit. Wir konnten schon an dieser Stelle bemerken, dass Xenoph. dem heiklen Thema von der kritischen Stellung des Sokrates zur athenischen Verfassung aus dem Wege geht. Dass Sokr. Anleitung zu einem positiv heilsamen Wirken für den Staat auch unter den angegebenen seiner Auffassung nach ungünstigen Verhältnissen erteilt, hat Xenoph. schon I. 1, 16; 6, 15 bezeugt und im Verlaufe bringt er ausgiebige Proben dafür bei. An dieser Stelle könnten wir höchstens Beweisstücke dafür erwarten, dass Sokr. anleitete, nicht durch Gewaltthat, sondern durch Belehrung auf dem Gebiete des Staates reformirend zu wirken. Xenoph. muss aber wohl geglaubt haben, schon durch solche Ausführungen den Gegnern Waffen zu liefern. Wenigstens lässt er diesen Punkt ganz bei Seite und geht sofort zum zweiten Specialvorwurf, der Verleitung zur Verachtung der Eltern, über. Wir finden

II. 2 die bemerkenswerte Unterredung mit seinem Sohne Lamprokles, der sich über Xanthippe beschwert. Er subsumirt hier die Dankbarkeit unter den Begriff der Gerechtigkeit und zeigt, wie viel Dank der Sohn der Mutter schuldet. Auch hier haben wir eine wohlgeordnete Disposition, einen feingegliederten, klaren Gedankenfortschritt, dessen Darlegung ich mir leider versagen muss.

An den Einwurf betreffend die Eltern schloss sich an obiger Stelle der der Verleitung zur Missachtung des Verwandtschaftsverhältnisses an. Entsprechend zeigt II. 3, wie Sokrates von seinen Principien aus und durch blosse Argumentation Friedensstifter zwischen einem entzweiten Bruderpaar wird.

Ferner sollte Sokrates auch das gesellschafterhaltende Band der Freundschaft missachten lehren. Dieses Thema behandeln die Gespräche II. 4—6. Die Freundschaft ist vom höchsten Werte; wie die Familie eine von der Natur gestiftete, so ist die Freundschaft eine freiwillige Gemeinschaft zu gegenseitiger Dienstleistung und als solche von weit höherem Werte, als viele andre Güter, denen wir geneigt sind, eine höhere Schätzung zu Teil werden zu lassen. Freilich kann der Freund diesen Wert nur besitzen, wenn er in höherem Maasse leistungsfähig ist. Diese Leistungsfähigkeit müssen wir zunächst selbst besitzen, wenn wir Freunde an uns fesseln wollen; gleicherweise aber sind wir auch berechtigt, sie bei der Wahl der Freunde als Norm zu gebrauchen. Jedenfalls führt das sokratische Princip auf die ausgiebigste Pflege der Freundschaft.

Die letzten vier Capitel des zweiten Buches scheinen bewusst und absichtlich bestimmt zu sein, die wahre Meinung des inkriminirten sokratischen Princips: ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος ins Licht zu setzen. Von c. 7 ist dies evident; es handelt sich um den Entschluss, freigeborene Frauen in Zeiten der Not zu körperlicher Arbeit anzuhalten. Auch c. 8 passt deutlich in diesen Rahmen. Der durch den Krieg um sein Vermögen gekommene Eutherus ist zwar, verschieden von dem Fall in c. 7, zu körperlicher Arbeit bereit. Aber wie lange wird diese Erwerbsquelle noch vorhalten, da er schon ältlich ist? Vor dem Rate des Sokr. sich als Aufseher in die Dienste eines Wohlhabenderen zu begeben, scheut er als vor einer Art von Sklaverei, zurück. Das ist die Gestalt, die

das Vorurteil des Freigeborenen in unserem Kapitel annimmt! Sokrates benimmt ihm dies Vorurteil gegen die Abhängigkeit und die sonstigen Bedenken, die er gegen diese Art des Lebensunterhaltes hegt. Ebenso bestimmt c. 9 Sokr. einen bedürftigen Freien, in ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis vergoltener Dienstleistungen zu treten. Nur c. 10 scheint sich nicht recht in diesen Zusammenhang fügen zu wollen. Es handelt sich zwar auch hier um ein ähnliches Verhältnis durch Lohn begründeter Abhängigkeit, doch wird mehr der Vorteil des die Dienste Beanspruchenden ins Licht gestellt. Immerhin kommt auch hier das Verhältnis durch Sokrates' Vermittelung zu Stande und so konnte unser Autor auch diesen Fall als einen Beleg für den Kampf gegen das Vorurteil einer sklavenhaltenden Gesellschaft und für die wahre Meinung des so böswillig verdrehten Grundsatzes: ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος ansehen. So erhält auch die Einleitungsformel c. 7, die offenbar für sämmtliche vier Kapitel gilt, ein überraschendes Licht. „Er war bemüht, die Verlegenheiten seiner Freunde, sofern sie aus Unwissenheit entsprangen, durch Einsicht (γνώμῃ), sofern aus Mangel, durch Anregung zu bereitwilliger Unterstützung zu heilen.“ Die Unwissenheit ist hier offenbar das Vorurteil der Freien, das in c. 7 allein maassgebend ist, die bereitwillige Unterstützung deutet auf die in den Fällen c. 8—10 eintretende Gegenleistung des begüterten Teils hin. —

Nicht gänzlich vermieden hat Xenoph. das durch die Anklage nahegelegte politische Thema; er hat es in dem Abschnitt VII, 1—7, und zwar in möglichst unanstössiger und unverfänglicher Weise behandelt. So nämlich, dass nicht sowohl die Kritik des Bestehenden, als vielmehr die von ihm ausgehende Anregung, auch unter den ungünstigen Bedingungen der athenischen Verfassung das Bestmögliche zu leisten, in den Vordergrund gestellt wird. Die Verlosung der Archontenwürde muss da natürlich aus dem Spiele bleiben, aber das Feldherrnamt, von dem c. 1—5 handelt, wird ja wenigstens durch Volkswahl übertragen und das Auftreten in der Volksversammlung, das c. 6f. besprochen wird, brauchte nicht notwendig auf eine Kritik des Bestehenden zu führen. Im Gespräch mit dem jüngeren Perikles c. 5 herrscht ein warmer patriotischer

Ton und eine hoffnungsvolle Stimmung und Vieles im Charakter und den Institutionen der Athener erhält reichliche Anerkennung. Freilich tritt andrerseits die Grundüberzeugung des Sokrates, dass nur der Sachverständige leistungsfähig und daher zur Uebernahme öffentlicher Funktionen berechtigt ist, überall hervor. „Wem die Kenntnisse fehlen, der ist weder Arzt noch Feldherr, auch wenn er von sämmtlichen Menschen dazu gewählt wäre" (1, 4). Nur dem in seinem Fache Tüchtigen wird gehorcht, weil ihm vertraut wird (3. 10; 5. 21). Wer als Haushalter tüchtig ist, wird es auch auf dem analogen Gebiete der Heeresleitung sein (c. 4). In diesem vierten Kapitel ist Sokrates sogar in der Lage, die vom Mitunterredner angegriffene Volkswahl als das Richtige treffend zu vertheidigen. Wie in Kap. 1—5 hinsichtlich der Feldherrnwürde gezeigt wird, dass dazu vielfache Kenntnisse und Fertigkeiten erforderlich sind, in Bezug auf die hier Sokr. durchweg direkt lehrend auftritt, so gilt das Gleiche für c. 6 hinsichtlich der Beteiligung an der inneren Verwaltung des Staats; Sokr. bringt den ehrgeizigen Glaukon durch den Nachweis seiner Unwissenheit zum Bewusstsein seiner völligen Unzulänglichkeit. So passt denn zu diesen sechs Kapiteln vortrefflich die Eingangsformel c. 1: Er nützte, indem er die nach Staatswürden Begehrenden strebsam (ἐπιμελεῖς) d. h. bildungsbegierig in Bezug auf das machte, was sie begehrten.

Wenn nun irgendwo, so scheint in diesen Zusammenhang das Kapitel über die Scheintüchtigkeit (I. 7) zu passen, als Einleitung zu diesen sechs Kapiteln nämlich, in denen überall die wahre Leistungsfähigkeit der bloss angemaassten entgegengestellt wird. Die Schlussformel von I. 7 wiese dann, besonders wenn man sie mit einer kleinen Umstellung der Worte folgendermassen lesen dürfte: ἐμοὶ μὲν οὖν ἐδόκει καὶ τοιάδε διαλεγόμενος τοῦ *ἀλαζονεύεσθαι ἀποτρέπειν τούς συνόντας* auf das Nachfolgende hin. Nun besitzt freilich der Abschnitt III. 1—7 schon eine Eingangsformel und es müsste daher, wenn wir diese Umstellung machen wollten, die eine der beiden Formeln, vielleicht die am Schlusse von I. 7, weichen. Ausserdem passt auch die zu allgemeine Bezeichnung ἀρετῆς in der Eingangsformel von I. 7 (ἐπισκεψώμεθα δὲ εἰ καὶ *ἀλαζονείας ἀποτρέπων τοὺς συνόντας ἀρετῆς* ἐπιμελεῖσθαι προέτρεπεν) so nicht in den hier

4*

vorliegenden Zusammenhang. Mag daher hier auch eine gewisse Unsicherheit nicht zu überwinden sein, so bleibt doch jedenfalls bestehen, dass I. 7 an der Stelle, wo es steht, den wohlgefügten Zusammenhang unterbricht, an unsrer Stelle aber vortrefflich passt. Wird doch I. 7, 3 geradezu auf den στρατηγὸς ἀγαθὸς μὴ ὤν, φαίνεσθαι δὲ βουλόμενος exemplificirt.

Als ergänzendes Gegenstück zu III. 1—6, namentlich zu c. 6, schliesst sich an diesen Abschnitt III. 7 an. Charmides, der Onkel des Glaukon, besitzt alle Bedingungen zu einem erfolgreichen staatsmännischen Wirken, wird aber durch Schüchternheit vom öffentlichen Auftreten abgehalten. Hier besteht das heilsame Wirken des Sokr. darin, einen wirklich Befähigten von der Grundlosigkeit dieser ängstlichen Scheu zu überzeugen. —

Den einzigen Teil der Memorabilien, der ein loseres Gefüge zeigt, bilden die Kapitel III. 8—14. Zwar ist der Wert der hier gegebenen Erörterungen im Einzelnen meist ein sehr bedeutender; sie sind meist vom grössten Interesse und teilweise von grundlegender Bedeutung. Die Besprechung mit Aristipp c. 8 über die Relativität des καλόν und ἀγαθόν und die Erörterung c. 9 über das Verhältnis der Tugenden zu einander enthalten ausschlaggebende Gedanken, die Unterredungen mit Künstlern c. 10 bieten Keime einer Aesthetik, die bei Plato und Aristoteles fortwirken und die Belehrung der Hetäre Theodote c. 11 über das für den Betrieb ihres Geschäfts Dienliche bilden eine für unseren Geschmack überraschende Anwendung des sokratischen Princips, dass Tüchtigkeit überall auf praktischer Erkenntnis beruht. Ferner werden alle diese Abschnitte durch den gemeinsamen, auch hier (z. B. 8, 1; 10, 1) mehrfach ausdrücklich hervorgehobenen Grundgedanken des Nützens durch Belehrung unter sich und mit dem Vorigen zur Einheit zusammengeschlossen. Nicht minder zeigt sich im Einzelnen vielfach das Streben, nach inhaltlicher Zusammengehörigkeit zu gruppiren. So schliessen sich an die verfängliche Frage des Aristipp c. 8 in c. 9, 1 und 4 zwei weitere verfängliche Fragen an; so giebt c. 10 die Unterredungen mit dem Maler, dem Bildhauer und dem Panzerschmied über ihre Kunst; so fasst c. 13 sechs apophthegmatische Belehrungen oder Zurechtweisungen und zwar mit

einer Ausnahme Solcher, die kleine Unbequemlichkeiten oder Unbilden übermässig schwer nehmen, zusammen; so giebt c. 14 vier Warnungen vor Unmässigkeit aus Anlass der gemeinsamen Mahlzeiten der Jüngerschaft.

Dagegen muss zugestanden werden, dass eine Einordnung in ein festes Dispositionsschema in dem Sinne, in dem wir es bis dahin durchführen konnten, für diesen Abschnitt unmöglich ist. Es ist, wie bemerkt, nur der allgemeine Gedanke des Nützens, der diese Kapitel dem grossen mit I. 3 beginnenden Hauptteile, der positiven Rechtfertigung, angliedert. Aber dieser Gedanke genügt auch, um sie dem das Ganze beherrschenden apologetischen Zwecke dienstbar zu machen, auch sie enthalten keineswegs bloss beliebige Erinnerungen an den Meister, die nur als Denkwürdigkeiten Bedeutung haben: der Autor ist sich auch hier völlig bewusst, seinen apologetischen Zweck zu verfolgen. —

Dagegen bilden wieder die sieben ersten Kapitel des vierten Buches ein festgeschlossenes Ganzes, das dem Zwecke der positiven Rechtfertigung hinsichtlich des zweiten Anklagepunktes in zusammenhängender und eminent wirksamer Weise dienstbar wird; dadurch nämlich, dass es die Praxis der sokratischen Pädagogie an angehenden Zöglingen in systematischer Anordnung vor Augen stellt. Es wird auch hier gezeigt, wie Sokr. διαλεγόμενος die Jünglinge besserte, aber jetzt nicht mehr unter den vereinzelten Gesichtspunkten, wie sie die Specialisirung der Anklage auf Jugendverderb an die Hand gegeben hatte, sondern im genuinen Zusammenhange seiner wohldurchdachten Praxis. So bilden diese Kapitel ein ergänzendes Seitenstück zu dem Abschnitt I. 5 bis III. 7 oder, wenn man die loseren Stücke hinzurechnen will, bis zu Ende des III. Buches. Dabei zeigt sich ein bedeutsamer Unterschied zwischen beiden Abschnitten. Dort nämlich musste, um den heilsamen Geist seines Wirkens auch auf die Jugend zu veranschaulichen, vielfach auf sein Verhalten Erwachsenen gegenüber zurückgegriffen werden. Waren ja doch seine Schüler fast ausnahmslos auch bei solchen Unterredungen gegenwärtig und wurden durch dieselben mit beeinflusst und bezeichneten sie doch auf jeden Fall die allgemeine Grundrichtung seines

Wirkens, die sich unmöglich in seinen specifischen Einwirkungen auf die Jugend verleugnen konnte! Hier dagegen erst kommt ausschliesslich, ausdrücklich und ex officio sein Wirken auf die Jugend zur Sprache und so kommt es eigentlich erst hier zur vollen und überzeugenden Ersetzung des Vorwurfs des Jugendverderbs durch das Gegenteil.

Der Uebergang zum neuen Abschnitte vollzieht sich in etwas seltsamer und unklarer Weise. An den einleitenden Satz IV. 1, 1, der ein Resumee der mit I. 3 beginnenden Erörterungen bildet und in der emphatischen Versicherung gipfelt, dass denen, die mit Sokr. als empfängliche Schüler verkehrten, schon der blosse Gedanke an ihn in hohem Masse förderlich war, schliesst sich die Bemerkung: „Nämlich nicht bloss durch Ernst, sondern auch durch Scherz nützte er den Seinen", und hierfür wird als Beleg angeführt, dass Sokr. oft sich als Liebhaber eines Jünglings ausgab, wobei er jedoch nicht den Reiz der körperlichen Schönheit, sondern die Naturausstattung der Seele zur Tugend im Sinne hatte. Damit ist denn schon die erste Stufe im Systeme der sokratischen Pädagogie als zurückgelegt vorausgesetzt. Diese Pädagogie ist nicht ein universelles Erziehungsverfahren; sie beruht auf einer Auswahl auf Grund besonderer Naturvorzüge. Auf diesen beruht sein ἔρως: demgemäss besteht die erste Stufe in der Prüfung der Anlage. Und da nach Sokr. die Tugend, wenn wir ihre eudämonistische Triebfeder bei Seite lassen, ein Wissen des Richtigen und Heilsamen ist, so ist es ganz folgerichtig, wenn als die Kennzeichen der ἀγαθαὶ φύσεις schnelle Fassungsgabe, gutes Gedächtnis und Wissbegierde in Bezug auf das praktisch Heilsame angegeben werden (§ 2).

Die zweite Stufe umfasst das Vorverfahren der Empfänglichmachung durch Wegräumung der Hindernisse der Belehrung. Diese Hindernisse sind von dreifacher Art und demgemäss erkennen wir auch drei Formen oder Stadien des Vorverfahrens. Entweder glaubt der angehende Zögling schon φύσει tüchtig zu sein und der Belehrung nicht zu bedürfen (§ 3 f.); oder er glaubt mit seinem Reichtum Alles ausrichten zu können (§ 5). Oder endlich, er glaubt sich schon eine vortreffliche Ausbildung und Erkenntnis

erworben zu haben (c. 2). Für diese Form der zu bekämpfenden Illusion tritt als Repräsentant der junge, schöne Euthydemos auf, der dann auch von jetzt an (c. 3, 5f.) als exemplarisches Objekt der sokratischen Erzieherthätigkeit im Mittelpunkte der Darstellung bleibt. Euthydemus besitzt eine Bibliothek der besten Dichter und Forscher (σοφισταί) und glaubt schon dadurch seinen Altersgenossen an Wissen überlegen zu sein: er hofft dereinst im Reden und Handeln alle Andern zu übertreffen. Obwohl wegen seiner Jugend noch nicht zur Volksversammlung zugelassen, treibt er doch schon praktische Politik und hat eine Sattlerwerkstätte in der Nähe der Agora zum Schauplatz seiner Beeinflussungsversuche des beratenden Volkes ausersehen (c. 2, 1). Sokr. sucht ihn dort zunächst in Begleitung anderer Gefährten auf; erst als es ihm gelungen ist, den Wissensdünkel des Jünglings soweit zu überwinden, dass dieser ihm wenigstens Gehör schenkt, geht er allein hin (§ 8), und nun beginnt unter vier Augen die erbarmungsloseste elenchtische Procedur, an deren Schluss der Patient sich als schlechthin unwissend bekennt und gänzlich entmutigt, sich selbst verachtend und überzeugt, in Wirklichkeit ein Sklave zu sein, von dannen geht (§ 39). Xenoph. bemerkt, dass viele der von Sokr. in diese Verfassung Gebrachten fortan den Verkehr mit ihm abbrechen, und dass Sokr. diese für weichliche, also seiner Pädagogie unwürdige Naturen hielt. Euthydemos gehört nicht zu diesen. Bei ihm ist jetzt erst das wahre Erkenntnisbedürfnis erwacht; er hält treu zu Sokr. und wird von nun an gütig und liebreich in der schon I, 4, 1 dem elenchtischen Verfahren gegenübergestellten positiven Weise der Belehrung unterworfen.

Wer ist dieser Euthydemos? Der von Plato im gleichnamigen Dialoge verhöhnte Sophist kann es nicht sein, schon deshalb nicht, weil dessen Bruder Dionysodor schon III. 1 unsrer Schrift als Lehrer der Taktik in Thätigkeit ist. Auch der I. 2, 29 als Geliebter des jungen Kritias erwähnte, übrigens gänzlich unbekannte Euthydemos nicht. Die dort geschilderten Vorgänge fallen in eine weit zurückliegende Zeit, etwa um 430, während alles das, was uns Xenoph. aus eigenem Erleben berichtet, dem

letzten Decennium der Wirksamkeit des Sokr. angehört. Xenoph. ist, wie hinreichend erwiesen, einige Jahre jünger als Plato und gehört gleichzeitig mit diesem und den drei anderen Schulstiftern dem Jüngerkreise an.

Zunächst muss es auffallen, dass c. 2, 8—39 völlig intime, ohne jeden Zeugen sich abspielende Vorgänge mit detaillirtester Genauigkeit berichtet werden. Sollte Xenoph. davon durch einen der beiden Beteiligten Bericht erhalten und sollte er diesen Bericht so genau, wie es bei persönlicher Gegenwart möglich gewesen wäre, im Gedächtnis behalten haben, selbst wenn wir sofortige Aufzeichnung annehmen? Man vergegenwärtige sich den verwickelten und massenhaften Gedankenstoff, der in der Unterredung § 8—39 bewältigt wird und man wird diese Möglichkeit bezweifeln.

Sodann drängt sich die Vermutung auf, dass der Name Euthydemos ein sinnvolles Pseudonym ist. Es ist der vorschnell zum Demos Hindrängende, der schon vor dem Alter der Berechtigung versucht, von der Sattlerwerkstätte aus die Volksbeschlüsse zu beeinflussen.

Diese beiden Punkte in Verbindung mit einigen weiteren Erwägungen machen es mir im höchsten Grade wahrscheinlich, dass sich unter der Maske des Euthydemos der junge Xenoph. selbst verbirgt, dass wir in unsern Kapiteln den authentischen Bericht seiner Gewinnung durch Sokr. und der Grundzüge seiner Erziehung durch denselben vor uns haben. Was konnte ihm auch in einer Schrift, wie die vorliegende, näher liegen, als seine allerpersönlichsten Erfahrungen mit Sokr. als Zeugnis auszunutzen? Und wie konnte er besser die Pädagogik des Sokr. darstellen, als an seinen eigenen Erfahrungen? Welche Gründe ihn bestimmten, seinen Namen zu verbergen, können wir mit Sicherheit nicht bestimmen. Vielleicht war es die immerhin etwas komische und demütigende Rolle, die er sich selbst zuzuteilen genötigt ist; vielleicht das Bewusstsein, dass sein, des Verbannten und Verhassten, persönliches Hervortreten dem Eingange seiner Schrift bei denen, für die sie in erster Linie bestimmt war, nicht förderlich sein konnte; vielleicht auch bloss die objective Natur der antiken

Schriftstellerei, der das moderne Sichgeltendmachen der Subjectivität des Schreibenden völlig fremd ist. Ist meine Vermutung richtig, so wären die Worte c. 3, 2, die freilich einem von Dindorf nicht ohne Grund verdächtigten Satze angehören, ἐγὼ δέ, ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιάδε διελέγετο, παρεγενόμην in einem viel buchstäblicheren Sinne wahr, als der Leser erraten kann und soll. —

Der Anfang des dritten Kapitels belehrt uns, dass die eigentliche erziehende Thätigkeit des Sokrates, deren Schilderung nunmehr beginnt, auf zwei Gruppen von Zielen gerichtet war. Wer zu irgend einer Art des Wirkens befähigt werden soll, muss mit den dazu erforderlichen Fertigkeiten und Kenntnissen ausgestattet werden. Diese Vorbedingungen sind dreifach und fassen sich in den Worten λεκτικός, πρακτικός, μηχανικός zusammen. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass diese drei Punkte in den Kapiteln 5—7 behandelt werden. Darauf hat schon Seyffart (Xenophons Memorabilien, 3. Aufl. Leipz. 1869 S. 181 ff.) hingewiesen. Um nicht zu weitläufig zu werden, lasse ich den detaillirten Nachweis dafür bei Seite und begnüge mich für diese drei Kapitel mit diesem allgemeinen Hinweis auf ihr Hineingehören in einen festen, wohlgegliederten Zusammenhang, das leicht in überzeugender Weise nachgewiesen werden könnte.

Sokrates aber beeilte sich durchaus nicht mit dieser gewissermassen formalen Seite der Ausbildung, die im Verhältnis zu der inhaltlichen Richtung des Wirkens, auf das er zielte, nur von untergeordneter Bedeutung war, ja bei fehlender heilsamer Grundrichtung geradezu gefährlich und verderblich werden musste (3, 1). Hier bemerken wir den Apologeten! Vor solcher Ausstattung musste die Sophrosyne, die sittliche Willensrichtung auf das Heilsame, die wahre Kalakagathie, den Jünglingen zu eigen werden. Und zwar sucht er zuerst die schon aus I. 1, 20 bekannte σωφροσύνη περὶ θεούς zu pflanzen. Der hier folgende Satz, der die Ständigkeit dieses Themas im Unterrichtsgange des Sokr. und das Vorhandensein anderer Berichte über die Art seiner Behandlung desselben bei anderen Zöglingen hervorhebt, ist sachlich vollkommen am Platze, sprachlich aber, wie schon bemerkt, mehrfach auffallend. Xenoph. seinerseits giebt uns die religiöse Lektion, wie sie sich

im Falle des Euthydemos gestaltete. Der Gedankengang dieses Abschnitts ist öfter, wie mehrfach in unsrer Schrift, anscheinend durch die philosophische Unzulänglichkeit des Berichterstatters, verdunkelt, im Ganzen aber zeigt er sich durchaus verschieden von dem I. 4 dem Zweifler gegenüber innegehaltenem Verfahren, dem Zwecke des einfachen positiven Ueberzeugens entsprechend und das Ziel erreichend. Nur der Schlusssatz § 18, der in den Ton der Schlussformeln des früheren Abschnitts zurückfällt und auch sonst Auffälliges bietet, ist nicht am Platze. Wir können ihn um so eher fallen lassen, als wir ohnedies genötigt sind, an dieser Stelle eine höchst auffallende Störung der ursprünglichen Anordnung durch Eingriff einer fremden Hand anzunehmen.

Nach der c. 3. 1 gegebenen Disposition nämlich müssten wir in c. 4 ein Specimen des Verfahrens erwarten, wie Sokr. seine Schüler zur σωφροσύνη περὶ ἀνθρώπους anleitete. Nach dem ganzen Tenor der Darstellung von c. 2—6 ferner müssten wir auch für diese Belehrung als Object den jungen Euthydemos erwarten. Nun stellt ja freilich c. 4, 1 als Thema die δικαιοσύνη auf, die wir als mit der σωφροσύνη περὶ ἀνθρώπους identisch werden gelten lassen können. Die ganze Behandlung aber hat, auch wenn die sonstigen, namentlich von Krohn hervorgehobenen Anstösse beseitigt werden könnten, einen dem Zusammenhange völlig widerstrebenden Charakter. Nach einer Einleitung § 1—4, die das Handeln des Sokr. bespricht und § 3 einen Widerspruch gegen I. 2, 34 enthält (da der Abschnitt I. 2, 12—48 verdächtig ist, spricht dies noch nicht, wie Dindorf u. A. wollen, gegen die xenophontische Autorschaft von § 1—4), wird eine Unterredung über Gerechtigkeit mit dem Sophisten Hippias berichtet, die dem hier zu Erwartenden durchaus nicht entspricht und deren Eingangs- und Schlussformel den Typus des mit I. 4 beginnenden Abschnitts an sich trägt. Es kann unentschieden bleiben, ob wir es mit einem echten Bestandtheile unsrer Schrift zu thun haben; jedenfalls an diese Stelle gehört er nicht; das echte hierher gehörige Stück ist, da Xenoph. wohl seine Schrift nicht als lückenhaften Torso herausgegeben haben wird, verloren gegangen.

Das Schlusskapitel IV. 8 besteht aus zwei Stücken. § 1—10

wird in treffender Weise der Einwand widerlegt, dass durch den Ausgang des Processes die Aussagen des Sokr. über sein Daimonion Lügen gestraft seien. Xenoph. giebt dem am Schlusse naturgemäss zu erwartenden Rückblick auf den Process eine Wendung, durch die er auch ihn noch seiner apologetischen Tendenz dienstbar macht. § 11 ist eine höchst wirksame conclusio der gesammten Apologie. Es liegt nicht der geringste Grund vor, mit Dindorf, Schenkl und Hartmann das Ganze, oder mit Krohn und Gilbert § 1—10 als unecht zu verwerfen.

So zeigt sich also unsre Schrift den grösseren Hauptmassen nach — denn kleinere Athetesen sind nicht ausgeschlossen — mit geringen Ausnahmen (I. 7; IV. 3; vielleicht I. 2, 12—48) als ein wohlgefügter, bewusst planvoller Aufbau. Nach diesem Resultate muss es fortan als unstatthaft gelten, bei jeder aufstossenden Schwierigkeit der Sprache oder des Gedankens in einem durch die Disposition geschützten Abschnitte sofort die Unechtheit zu proklamiren. Die Schrift hat ihre Eigenheiten, ich gebe zu, ihre Unzulänglichkeiten in der Darstellung, die aber in den zum solidarischen Ganzen verbundenen Abschnitten durch fortschreitende Vertiefung durchweg in höchst befriedigender Weise verständlich werden. Hier muss eine die bisher geübte an Sorgfalt weit übertreffende Auslegung die feine Gliederung und den reichen Gedankengehalt auch der einzelnen Kapitel ins Licht stellen. Ein Auseinanderzerren nach willkürlichen Geschmacksurteilen erscheint ausgeschlossen. Wir dürfen annehmen, die echte xenophontische Schutzschrift vor uns zu haben. Auch die Dümmler'sche Annahme einer doppelten Redaktion, die ohnedies nur durch willkürliche Combinationen begründet wird, erscheint gegenüber dieser geschlossenen Gliederung als unstatthaft; die wenigen aus der Disposition herausfallenden Abschnitte bilden eine für uns unerklärliche Thatsache; der Abschnitt III. 8—14 ist das einzige grössere durch die Disposition nicht gedeckte Stück.

Ob das von Xenoph. entworfene Bild des Sokr., wie Dümmler will, durch apologetischen Uebereifer und polemische Nebenabsichten entstellt, also unhistorisch ist, ob es, wie Schleiermacher will, durch Unfähigkeit des Berichterstatters völlig unzulänglich,

ob es historisch ist, das kann erst entschieden werden, nachdem eine weitere Vorarbeit geleistet ist. Es muss versucht werden, ob sich für den xenophontischen Sokrates ein einheitliches, widerspruchsloses, vollständiges Lehrsystem zusammenstellen lässt, ob die prinzipiell bedeutenden Sätze, die bei Xenoph. an unzähligen Stellen hervortreten, sich zu einem befriedigenden Ganzen zusammenfügen lassen. Erst wenn dies gelänge, könnte weiter entschieden werden, ob dieser xenophontische Sokrates nach innerer Wahrscheinlichkeit, nach dem Verhältnis zu Vorgängern und Nachfolgern, nach den erfahrenen und geübten Einwirkungen, als der echte historische Sokr. gelten kann.

Jedenfalls glaube ich durch die vorstehende Darlegung, die sich geflissentlich auf einen einzigen Punkt concentrirt, diesen weitergehenden Untersuchungen einen neuen Boden bereitet zu haben.

IV.

Das Zweckprincip in der modernen Philosophie.

Von

Th. Achelis in Bremen.

„Wenn ein Mensch, um einen Hasen zu schiessen, Millionen Gewehrläufe auf einer grossen Haide nach allen beliebigen Richtungen abfeuerte, wenn er, um in ein verschlossenes Zimmer zu kommen, sich zehntausend beliebige Schlüssel kaufte und alle versuchte, wenn er, um ein Haus zu bauen, eine Stadt baute und die überflüssigen Häuser dem Winde und Wetter überliesse, so würde wohl Niemand dergleichen zweckmässig nennen und noch viel weniger würde man irgend eine höhere Weisheit, verborgene Gründe und überlegene Klugheit hinter diesem Verfahren vermuthen. Wer aber in den neueren Naturwissenschaften Kenntniss nehmen will von den Gesetzen der Erhaltung und Fortpflanzung der Arten — selbst solcher Arten, deren Zweck wir überhaupt nicht einsehen, wie z. B. der Eingeweidewürmer, der wird allenthalben eine ungeheure Vergeudung von Lebenskeimen finden. Vom Blüthenstaub der Pflanzen zum befruchteten Samenkorn, vom Samenkorn zur keimenden Pflanze, von dieser bis zu der vollwüchsigen, welche wieder Samen trägt, sehen wir stets den Mechanismus wiederkehren, welcher auf dem Wege der tausendfältigen Erzeugung für den sofortigen Untergang und des zufälligen Zusammentreffens der günstigen Bedingungen das Leben soweit erhält, als wir es in dem Bestehenden erhalten sehen. Der Untergang der Lebenskeime, das Fehlschlagen des Begonnenen ist die Regel; die naturgemässe Entwicklung ist ein Specialfall unter Tausenden, es ist die Ausnahme und diese Ausnahme schafft jene Natur, deren zweckmässige Selbst-

erhaltung der Teleologe kurzsichtig bewundert.“ Diese Worte A. Lange's (Gesch. d. Material. II. 246) sind für viele naturwissenschaftliche und philosophische Forscher der Gegenwart charakteristisch; namentlich der landläufige mit überlegenem Siegesbewusstsein auftretende Darwinismus sieht es meist als eine Ehrensache an, mit dem vollständig veralteten Princip der Zweckmässigkeit, das nur ein ungesundes Ueberlebsel der optimistischen Nützlichkeitslehre aus dem vorigen Jahrhundert sei, gründlich zu brechen und die volle Schale von Bosheit und Witz über die bemitleidenswerthen Vertreter dieser Anschauung auszugiessen. „Die sogenannten Zweckursachen gehören nicht zum Organon des kritischen Naturerkennens, bemerkt ein moderner Kritiker (Schultze, Philos. d. Naturwissenschaft II, 328). Durch die Setzung derselben wird der Lauf der natürlichen Kausalität in Wahrheit aufgehoben, denn die Zweckursache ist ein erst in der Zukunft zu Realisirendes, etwas das also noch nicht ist und das gleichwohl schon auf die Vorzukunft wirken und diese gestalten soll, als ob es bereits realiter existierte.“ Oder wie eine andere Auffassung lautet: „Die Naturwissenschaft könnte die Teleologie höchstens für eine Vorstellungsart gelten lassen, die sich auf den Ursprung der Dinge bezieht; da sie sich aber nicht mit den letzten Gründen der Dinge beschäftigt, sondern mit den relativen Anfängen und der Entwicklung der Erscheinungen, so überlässt sie es der Metaphysik die Frage zu erörtern, ob das Dasein überhaupt zweckmässig, die Welt als Ganzes genommen also teleologisch aufzufassen sei. Die philosophische Speculation, die sich auf diese Frage einliesse, würde sich bald überzeugen, dass der Begriff des Zweckes über die Grenzen der willkürlichen Handlungen und deren Folgen hinaus keine Anwendung mehr gestattet. . . . Der Begriff des Zweckes ist dem der Kausalität untergeordnet, weil er der Begriff einer besonderen Art der Kausalität, nämlich der Causalität des Willens ist.“ (Riehl, d. philos. Kriticismus II 2, 337). Man könnte diese Blüthenlese noch beliebig vermehren, namentlich wenn man die fraglichen Beweisgründe aus dem Arsenal des eigentlichen Darwinismus entlehnen wollte, doch wird die gegebene Charakteristik genügen. Prüft man nun unbefangen die Sachlage, so wird man manchen

der negativen Instanzen seine Zustimmung nicht verweigern können. Wissenschaftlich unzureichend ist zunächst die bequeme anthropopathische Auffassung der Welt im Sinne Chr. Wolff's (die freilich heutzutage auch kein Mensch mehr im Ernst vertheidigt), unzulässig ebenfalls der biologische Standpunkt des Vitalismus, der in allerlei qualitates occultae den eigentlichen mystischen Grund für die Erscheinungen in der Natur sucht, ja welch schweren Stand die Teleologie überhaupt gegen ihre übermächtige Gegnerin hat, das möchten wir an der Hand grade des Mannes schildern, dem in diesem ganzen Kampf eine hervorragende Stelle gebührt, Herm. Lotze. „Welchen erfahrungsmässigen Grund hat nun doch eigentlich jene Meinung von einer solchen Einheit der Natur, die nur aus der zusammenfassenden Absicht Eines Schöpfers oder aus dem Entwicklungstriebe eines einzigen, der Mannigfaltigkeit aller Dinge zu Grunde liegenden Substanz zu begreifen wäre? Wir verstehen, dass das menschliche Gemüth eine Sehnsucht haben kann, diese Ansicht der Natur durchzuführen; aber auf welche gegebene Thatsachen stützt es sich denn zum Beweise, dass dieser Wunsch erfüllbar, diese zusammenhängende innere Lebendigkeit und Einheit der Natur eine Wirklichkeit sei? Müssen wir nicht vielmehr zugeben, dass im Grunde nur wenige Züge und Ereignisse desselben diesen Gedanken der Zweckmässigkeit und ideenvollen Consequenz in uns rege machen? Dass wir dann diese besonderen Consequenzen ohne zulängliches Recht bis zu der Annahme einer allgemeinen Harmonie und Zweckmässigkeit erweitern? Dass wir von diesem so gewonnenen Standpunkt aus die Nothwendigkeit eines vernünftig schaffenden Wesens darthun? Dass wir endlich von hier aus wieder zurückschliessen, Vernunft und Zweckmässigkeit werde sich im Naturlauf auch da zeigen, wo wir sie freilich, und leider so oft, nicht nachzuweisen wissen? Ein kurzer Umblick kann uns genügen, diesen Kreislauf unserer Gedanken zu bemerken. Der lebendige Körper ist am häufigsten der Ausgangspunkt solcher Betrachtungen. Wir fliessen über von Bewunderung der unendlichen Zweckmässigkeit seiner Bildung und wiederholen die üblich gewordene Behauptung, dass Alles in ihm zugleich Mittel und Zweck sei. Und wie viele Theile bleiben uns doch in ihm übrig,

deren Zweck Niemand bisher kennt, und von denen, dass sie überhaupt einen solchen haben und nicht absichtlose Erzeugnisse der bildenden Kräfte sind, auf keine Weise durch unsere wirklichen Kenntnisse dargethan, sondern nur auf die Bürgschaft jener unerwiesenen allgemeinen Behauptung hin geglaubt werden kann! Die Thierwelt ferner bietet uns manchen bestechenden Anschein von Zweckmässigkeit, aber unleugbar ebenso viel Undeutbares, für unsere Einsicht Zweckloses, tausenderlei Sonderbarkeiten der Bildung, die sich als Ausläufer und Nebenerfolge eines fröhlichen in alle seine möglichen Folgen ausbrechenden Naturlaufes leicht und zwanglos, als Erzeugnisse absichtlicher Planmässigkeit nur mit befangener Künstlichkeit fassen lassen. Noch weniger lässt der Gedanke vorherbestimmter Zweckmässigkeit sich durch das Pflanzenreich verfolgen, hier, wo kein Zweck mehr angebbar ist, ausser dem blossen Dasein von Gestalten, deren Gliederung, Dauer, Entwicklung und Selbsterhaltungskraft die ausserordentliche Mannigfaltigkeit der Art und Grösse darbietet. Und endlich, diese ganze Welt des Lebendigen, wird sie nicht umschlossen und getragen von dem Erdkörper, in dessen geologischer Bildung, und von dem Weltraum, in dessen Massenvertheilung kein menschlicher Scharfsinn eine durchdringende Zweckmässigkeit zu entdecken vermag, ja vielleicht nicht einmal zu entdecken wünschen würde? Im Gegentheil, wir athmen mit einer gewissen Befriedigung auf, wenn wir gewahr werden, dass hier wenigstens der bewunderten unendlichen Berechnung und Absichtlichkeit des Weltlaufs eine imposante massenhafte Wirklichkeit zu Grunde liegt, die ohne die Prätension, mehr bedeuten zu wollen, als sich selbst, vor unseren ruhelos suchenden Gedanken als starre ruhige Schranke ausgebreitet ist." (Mikrok. II, 17 ff.) In der That, wenn ein solch feinsinniger, durch und durch ideal angelegter Denker so urtheilt, dann scheint es um die Teleologie sehr misslich zu stehen, je weiter die exacte Wissenschaft in ihren minutiösen Detailuntersuchungen fortschreitet. Und doch verlohnt sich vielleicht eine unbefangene Revision der Acten.

Eins möge noch vorweg bemerkt werden, um Irrthümern und Enttäuschungen von vorneherein vorzubeugen: Es kann in dieser

kritischen Rundsicht, die sich übrigens streng nur an das laufende Jahrhundert hält, natürlich nicht jeder Wortführer zu Gehör kommen, sondern nur die führenden Geister oder wenigstens nur diejenigen Männer, welche besonders das bestrittene Princip der Teleologie vertreten, und zweitens handelt es sich für uns immer nur oder doch wesentlich um die Anwendung jenes Grundsatzes auf das Gebiet der Natur; für die Geisteswissenschaften steht seine Geltung ausser Frage.

Nachdem Baco und Spinoza die Zweckursachen zu subjectiven Erdichtungen des menschlichen Gemüthes erniedrigt hatten, nahm Kant die Streitfrage in seiner Kritik der Urtheilskraft wieder auf, indem er der teleologischen Auffassung im Gegensatz zu dem constitutiven Princip der Kausalität nur einen hypothetischen, heuristischen Werth beimass. „Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzweck, ist kein constitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken. Aber selbst diese gleichartige Beziehung ist eigentlich nur eine scheinbare. Denn man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisirten Producten bei weitem zu wenig, wenn man diese ein Analogon der Kunst nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) ausser ihr. Sie organisirt sich vielmehr selbst, und in jeder Species ihrer organisirten Producte zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch mit schicklichen Abzeichnungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein Analogon des Lebens nennt; aber da muss man entweder die Materie als blosse Materie mit einer Eigenschaft (Hylozoismus) begaben, die ihrem Wesen widerstreitet, oder ihr ein fremdartiges, mit ihr in Gemeinschaft stehendes Princip (eine Seele) beigesellen, wozu man aber, wenn ein solches Product Naturproduct sein soll, organisirte Materie als Werkzeug jener Seele entweder schon voraussetzt oder die Seele zur Künstlerin des Bauwerkes machen und so das Product der

Natur (der körperlichen) entziehen muss. Genau zu reden hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen. Schönheit der Natur, weil sie den Gegenständen nur in Beziehung auf die Reflexion über die äussere Anschauung derselben, mithin der Form der Oberfläche wegen beigelegt wird, kann mit Recht ein Analogon der Kunst genannt werden. Aber innere Naturvollkommenheit, wie sie diejenigen Dinge besitzen, welche nur als Naturzwecke möglich sind und darum organisirte Wesen heissen, ist nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten physischen d. i. Naturvermögens, ja da wir selbst zur Natur im weitesten Sinne gehören, selbst nicht einmal durch eine genau angemessene Analogie mit menschlicher Kunst denkbar und erklärbar.“ (Kritik d. Urth. § 65.) Die teleologische Maxime ist somit nur ein Aushülfsmittel bei Erscheinungen, die hartnäckig der mechanischen Erklärung widerstehen, also ganz besonders auf dem organischen Gebiete, z. B. bei der Entstehung und Erhaltung der Lebewesen. Diese Herabsetzung des Zweckprincips entspringt aus der einseitig anthropopathischen Auffassung, die Kant darin erblicken zu müssen meinte; eine weitere Zergliederung aber des Problems wird uns zeigen, dass wir im Zweck ein ebenso objectives Kriterium besitzen wie in der Causalität, nur gleichsam nach einer anderen Richtung hin. Denn während für diese der Grund zur Ursache wird und die Folge zur Wirkung, verwandelt die Zweckvorstellung die Folge zum Zweck und den Grund zum Mittel. Maassgebend aber war für die ganze Construction die eigenthümliche Stellung, welche nach Kant die Urtheilskraft zwischen Verstand und Vernunft einzunehmen bestimmt war; während jener die Naturgesetze umfasst und diese unser praktisches Verhalten bestimmt, dort die Nothwendigkeit herrscht, hier die Freiheit des sittlichen Handelns, entsteht für die dritte Form unserer geistigen Thätigkeit die verhängnissvolle und schwierige Aufgabe, die widerstreitenden Ansprüche beider Principien auszugleichen. Zwischen beiden, bemerkt Wundt, besteht die Kluft, in welche nur das allgemeine Postulat eintritt, dass die Zwecke, welche aus dem Freiheitsbegriffe hervorgehen, in der Sinnenwelt sich verwirklichen sollen. Unsere Verstandeserkenntniss vermag

diese Forderung niemals zu erfüllen, sonst würde ja der Gegensatz zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit überhaupt nicht entstehen können. So bleibt es denn der zwischen Verstand und Vernunft schwebenden Urtheilskraft überlassen, einen Begriff, der ursprünglich dem Gebiet des freien Handelns entnommen ist, den Zweckbegriff auf die Natur zu übertragen, womit aber, da durch diesen Begriff nie gezeigt wird, wie das Einzelne entstehen muss, sondern immer, wie es in Uebereinstimmung mit dem Ganzen, zu dem es gehört, gedacht werden kann, bloss eine Methode subjectiver Reflexion zu Stande kommt, welche in Wirklichkeit jene Kluft zwischen Freiheit und Nothwendigkeit gar nicht ausfüllt, sondern höchstens unserem Denken die allgemeine Möglichkeit nahe bringt, dass sie an sich — obgleich niemals in unserer wirklichen Erkenntniss — ausfüllbar sei.“ (Logik I, 573.)

Eine andere, von Aristoteles vorbereitete und in der modernen Speculation nach zwei entgegengesetzten Polen sehr cultivirte Form der Teleologie ist die der Immanenz. Indem der Stagirite statt der über den einzelnen Dingen schwebenden Urbilder seines grossen Lehrmeisters die Universalia in re einsetzte, beseitigte er die anstössige Vorstellung eines Geschehens, das dem eigentlichen Wesen der Objecte ganz fremd sein musste und sich nur zwangsweise durch äussere Beeinflussung an, nicht in ihnen vollzog. Jedes Ding erfüllt eben in dieser seiner Entwicklung die ihm eigenthümliche Idee, die ihm im Ganzen der Weltordnung zukomme. Auch diesen Gesichtspunkt hat Lotze anziehend erörtert: „In dem eigenen Dasein liege vielmehr der Zweck jedes Geschaffenen, und wenn ein heilsames und harmonisches Wechselwirken des Verschiedenen zwar Thatsache sei, die in grossem Umfange der Erfahrung vorliege, so ruhe doch der eigentliche Schwerpunkt dieser Naturauffassung nicht in den gegenseitigen Bezügen der einzelnen Wesen zu einander, die wir nur sehr unvollkommen einsehen, sondern in der inneren Zweckmässigkeit jedes einzelnen, dessen verschiedene Bestandtheile sich zu dem Ganzen einer festverschlungenen Organisation verknüpfen. Nicht eine äussere Nützlichkeit bilde für jedes Geschöpf den spannenden Punkt, mit Rücksicht auf welchen alle seine Eigenschaften gebildet sind, sondern die Idee seines

eigenen Daseins sei der höchste Zweck, zu dessen Erfüllung alle Einzelheiten seines Baues als Mittel zusammenstimmen.“ (Mikrok. II, 20.) Nach zwei sich einander diametral gegenüberstehenden Seiten hat sich nun diese Lehre von einer unbewussten Zweckmässigkeit bekanntlich entwickelt, in den Weltanschauungen des Optimismus und Pessimismus; die grossartige Idee einer von den dürftigsten Formen bis zu immer glänzenderen Manifestationen sich entfaltenden, gleichsam sich auf sich selbst besinnenden Vernunft, wie sie Hegel begeisterte, blieb ein kühnes Project der Speculation, das sich mit der widerstrebenden Erfahrung schwer vereinigen liess. Schon die einfache Ueberlegung, dass jene Vorstellung von einem Walten einer unbewussten Zweckmässigkeit unausweichlich auf eine bewusste Intelligenz hinführe, musste die logische Unhaltbarkeit dieser ganzen Deduction erkennen lassen. Und selbst hiervon abgesehen, so würde ja diese Auffassung zu dem gänzlich hoffnungslosen Unternehmen genöthigt sein, jenen Weltplan, zu dessen Verwirklichung die einzelnen Erscheinungen dienen sollen, a priori und vor dieser fraglichen Einbildung des höchsten Princips in den Weltlauf als unbestreitbares und allgemeingültiges Gesetz zu erweisen. „Nur auf diesem Wege (setzt deshalb Lotze hinzu) würde sie in uns die Ueberzeugung vorbereiten, dass diejenigen Erscheinungen, deren innere Harmonie sie uns später zu bewundern ermahnen will, ein Recht besitzen, als Selbstzwecke nur der Entfaltung ihrer eigenen Idee zu leben. Aber die gewöhnliche Betrachtung verfährt anders. Sie nimmt im Gegentheil viel zu früh und arglos Rücksicht auf die Thatsachen, welche sie verwirklicht vor sich sieht, und indem sie denjenigen Ablauf der Ereignisse, in welchem wir uns gewohnheitsmässig wie in unserem Lebenselement bewegen, unbesehen für einen empfehlenswerthen oder für den vollkommensten aller denkbaren Zustände hinnimmt, kann es ihr dann freilich nicht schwer fallen, die lückenlose Zweckmässigkeit aller Natureinrichtungen zur Herbeiführung desselben darzuthun“ (a. a. O. S. 21). Von derselben Voraussetzung ausgehend behauptet der Pessimismus die Gültigkeit des Zweckprincips, nur dass er im Hinblick auf die Misère des Daseins zu einem entgegengesetzten Schluss gelangt, einer radicalen Weltvernichtung. Auch hier ist

der psychologische Ausgangspunkt, der durch eine Trennung des Willens vom Bewusstsein den weiteren metaphysischen Aufbau anbahnt, klar; ja genau genommen verwandelt diese ungerechtfertigte Abstraction die behauptete Immanenz des Zweckes in eine mystische Transcendenz (nämlich des hellsehenden, alleinen Unbewussten), die den einzelnen Erscheinungen völlig fremd bleibt. Es hilft deshalb auch Nichts, wenn Hartmann uns versichert, er sei, entgegen dem blinden Mechanismus der Naturwissenschaft, ein warmer Vertreter des Zweckprincips, und die Gültigkeit desselben in den Vorgängen des organischen Lebens nachzuweisen sucht. Abgesehen von der brutalen, nichts weniger als zweckvollen, Thorheit des ganz und gar mythologisch erdachten Weltanfanges ist diese ganze Entfaltung des Alleinen in seinen verschiedenen Phasen eine glänzende Dichtung, da sie mit einem psychologischen Unding, dem Unbewussten, operirt, das noch dazu durchweg nach dem Schema des bewussten Geistes geschildert wird. Auch die Hartmann'sche Darstellung des Instinctes und der unwillkürlichen Bewegungen überhaupt bedient sich jenes unwissenschaftlichen Erklärungsmittels von der Allweisheit des Unbewussten, das sich in dem vermeintlich fehllosen Eintreffen des Erfolges ohne das begleitende Bewusstsein des erstrebten Zweckes offenbaren soll. Da aber die neuere Naturwissenschaft, besonders die unter dem Banne Darwin's stehehende Biologie, trotz ihrer principiell antiteleologischen Richtung in diesem Begriff des Instinctes eine, wenn auch sehr bescheidene, Concession an die verhassten Zweckursachen gemacht hat, so bedarf es einer kurzen Erörterung des betreffenden Problems.

Ueberlassen wir zunächst Hartmann das Wort: „Der Instinct ist nicht Resultat bewusster Ueberlegung, nicht Folge der körperlichen Organisation, nicht blosses Resultat eines in der Organisation des Gehirns gelegenen Mechanismus, nicht Wirkung eines dem Geiste von aussen angeklebten todten, seinem innersten Wesen fremden Mechanismus, sondern selbsteigene Leistung des Individuums, aus seinem innersten Wesen und Charakter entspringend. Der Zweck, dem eine bestimmte Art von Instincthandlungen dient, ist nicht von einem ausserhalb des Individuums stehenden Geiste,

etwa einer Vorsehung, ein für allemal gedacht, und nun dem Individuum die Nothwendigkeit, nach ihm zu handeln, als etwas ihm Fremdes äusserlich aufgepfropft, sondern der Zweck des Instincts wird in jedem einzelnen Fall vom Individuum unbewusst gewollt und vorgestellt, und darnach unbewusst die für jeden besonderen Fall geeignete Wahl das Mittel getroffen." (Philos. d. Unb. S. 97). Oder wie die kurze Definition lautet: Instinct ist zweckmässiges Handeln ohne Bewusstsein des Zwecks oder es ist bewusstes Wollen des Mittels zu einem unbewusst gewollten Zweck. Soweit diese Ableitung mit dem widersinnigen Moment eines unbewusst, d. h. eben nur oder doch zunächst von dem transcendenten Unbewussten gewollten und geleiteten Zweckes operirt, haben wir sie schon zurückgewiesen. Es handelt sich nur darum, inwiefern die Erklärung noch brauchbar ist, soweit sie auf die auch von Hartmann herangezogenen und in der Naturwissenschaft ja ganz besonders cultivirten Dispositionen des Gehirns und der Ganglien zurückgreift. Diese führen ihrerseits wieder auf Gewohnheit zurück (die für sich genommen Nichts erklärt, sondern selbst allererst der Begründung bedarf) oder auf Vererbung. Man kennt zur Genüge die landläufigen Beschreibungen dieser zauberisch wirksamen Factoren, wie unsere populäre vertrauensselige Naturwissenschaft sie zu liefern pflegt: Allmächtige, unbemerkte Häufung bestimmter körperlicher und geistiger Eigenschaften, die sich im Wege der natürlichen Verwandtschaft (die unleugbaren Ausnahmen bestätigen nach altem Herkommen nur die Regel) dem späteren Geschlecht mittheilen. Dasselbe würde mit dem Instinct der Fall sein, da er ja auch zum Inventar des psychologischen Haushalts gehört. Wie gesagt diese ganze Beweisführung hängt bis auf den fraglichen Ausgangspunkt der Vererbung leidlich logisch in sich zusammen: Aber diese bildet auch das caput mortuum, da sie, falls sie als Grundgesetz für die gesammte Entwickelung dienen soll, unfraglich nicht bloss der Constatirung, sondern vor Allem einer genauen Erklärung und Ableitung aus anderen Prinzipien dringend bedarf. Diesen wunden Punkt hat Liebmann erfasst und treffend geschildert: „Was ist denn Vererbung? Zunächst ein der Variabilität diametral entgegengesetzter, antagonistischer Factor

der empirischen Artenbildung, von welchem man schlechterdings nicht einsieht, wie er mit jener zusammen bestehen kann. Dann aber eine höchst räthselhafte, der Erklärung dringend bedürftige Erfahrungsthatsache. Gesetzt, aus dem Organismus der Mutter entspränge auf einen Schlag fix und fertig das Junge, als ein der Mutter in allen Stücken vollkommen gleiches Ebenbild, das wäre — ein Wunder. Aber viel wunderbarer ist es in der That, dass im Uterus des Säugethieres, im Ei des Vogels, Fisches, Amphibiums und Insects aus einem anfangs formlosen Keim ganz allmählich und planmässig mittelst physikalischer und chemischer Processe ein neues Wesen heranwächst, welches nach so und so viel Metamorphosen in immer bestimmter werdender Form von Art- und Familientypus der Mutter wiederholt. Woher kommt denn das? Warum wächst denn im Dotter des Hühnereies keine Eidechse oder Kaulquappe, sondern ein Huhn? Warum in der menschlichen Gebärmutter ein Menschenkind und kein junger Hund? Mit der Vererbung darf man hier nicht kommen, denn eben um den Grund der Vererbung handelt es sich. Man darf nicht sagen: Weil dies Ei von der Henne, nicht vom Frosch oder der Eidechse gelegt ist. Denn das wäre formell eine lächerliche Tautologie, materiell ein jedem Knaben bekanntes Factum, keine causale Deduction. Ich will wissen, durch welche Realgründe, welche Naturkräfte und durch welche constanten Gesetze der Stoffbewegung genöthigt, das Junge der Mutter ähnlich sehen muss, sowie ich weiss, durch welche Naturgesetze genöthigt, von der biconvexen Glaslinse ein verkleinertes Abbild der sichtbaren Gegenstände entstehen muss. Ich will wissen, warum sich aus dem als Excrement abgesetzten Ei das ganze Thier mit wenigen Abweichungen reconstruirt — ein Phönix aus der Asche. Hängt das etwa allein vom Stoff ab, von der chemischen Mischung? Nein! Man versuche es doch und lasse in der Retorte den Homunculus krystallisiren; die Ingredienzien kennt man ja. Es gehört eben der mütterliche Uterus dazu, er ist die einzig leistungsfähige Retorte. Aber was hat denn die Gestalt des neuen Wesens mit diesem Uterus zu thun? Eben das möchte ich gern wissen. Ich möchte ferner wissen, woher es kommt, dass das Junge, nachdem es längst den Mutterleib oder

das Ei verlassen, also längst aus der directen, materiell-mechanischen Wechselwirkung, durch die es statu nascenti mit dem Mutterorganismus verbunden war, herausgetreten ist, dann doch immer noch eigensinnig fortfährt, in den Typus der Mutter hineinzuwachsen? Warum entfaltet es denn auch jetzt noch in bestimmter Reihenfolge, bestimmten Lebensaltern Organe, Eigenschaften, Charakterzüge, die bei den Eltern schon da waren? ... Es ist naiver Weise als ein Gesetz oder gar als Grundgesetz der Vererbung hingestellt worden, dass beim Jungen die elterlichen Eigenschaften in derselben historischen Reihenfolge, in denselben Lebensperioden und Epochen zur Entfaltung kommen, wie bei den Eltern, oder gar dass die Entwicklung der Individuen (Ontogenie) nur die Entwicklung des Stammes (Phylogenie) wiederhole! — Und das soll ein Gesetz, eine Erklärung sein? Eine ganz rohe, empirisch aufgelesene Notiz ist es, welche so wenig Erklärung ist, dass sie vielmehr dringend der Erklärung bedarf, und so wenig Gesetz, dass sie vielmehr Ausnahmen zulässt, — siehe die Missgeburten. Ein Naturgesetz ist dieselbe so wenig, als die schätzbare Notiz, dass im Jahre durchschnittlich so und so viele Sternschnuppenfälle beobachtet werden oder Eisenbahnunfälle vorkommen. Jedes Naturgesetz ist eine Regel schlechthin ohne Ausnahme. Wenn also auf einer niedrigen Stufe der Wissenschaft etwas für ein Naturgesetz gehalten worden ist, wie z. B. der horror vacui, nachträglich aber sich zeigt, dass doch Ausnahmen davon vorkommen, so liegt eben darin der Beweis, dass das vermeintliche Gesetz eben kein Gesetz ist, sondern ein voreilig generalisirtes Factum, welches, ebenso wie die Ausnahmen, der Zurückführung auf wahre und echte Gesetze bedarf.“ (Zur Analysis der Wirklichkeit S. 411.) Man sieht, die Sache hat ihre grossen Bedenken; die gewöhnliche Zurückleitung der Instincte auf präformirte, durch Vererbung übermittelte Dispositionen unserer Organisation enthält fast in jedem Wort ein neues Problem, das nur den angeblich streng causal denkenden Naturforschern verschlossen zu sein scheint. Jedenfalls ist für einen vorurtheilsfreien Blick so viel klar, dass die angestrebte Beseitigung des Zweckprinzips durch mechanische Ursachen eine reine Illusion ist, und jene obige Kritik muss jeden nicht in dem

Netz eines einseitigen Darwinismus Befangenen von der philosophischen Unzulänglichkeit der Begriffe Vererbung und Anpassung als solcher überzeugen, sofern wenigstens diese nicht im teleologischen Licht aufgefasst werden. Wundt resumirt deshalb den allgemeinen Standpunkt für die methodische Erforschung dieser Vorgänge so: „Vorläufig steht nur die eine Forderung fest, dass diese Ursachen (nämlich der ersten Entstehung) zunächst individuelle sein müssen, und dass daher durch die Wechselbeziehungen der Individuen zwar gewisse Wirkungen verstärkt, niemals aber als solche hervorgebracht werden können. In beiden Fällen dürfte ein Moment bisher allzusehr der Beachtung entzogen geblieben sein. Dasselbe besteht in dem Einfluss, welchen die Willenshandlungen thierischer Wesen direct auf ihre eigene Organisation und indirect auf die Organisation anderer Wesen, mit denen sie in Wechselwirkungen stehen, ausüben. Bei dem Kampf um's Dasein hat man, insoweit es sich bei demselben um einen Wettstreit um Nahrung und Fortpflanzung handelt, diesem Einflusse bereits Rechnung getragen, ohne dass freilich an die psychologische Natur desselben gedacht wurde. Wenn man bedenkt, dass schon die niedersten Organismen einfachste Triebäusserungen erkennen lassen, die eine unbefangene Beobachtung als Willenshandlungen auffassen muss, so dürfte dieser Einfluss bei den Vorgängen der functionellen Anpassung kaum hoch genug angeschlagen sein und vielleicht können dereinst noch die fundamentalsten Probleme der zusammengesetzten Organisation hierauf zurückgeführt werden. Dies ist aber logisch um so bedeutsamer, als damit der Zweck jene objective Bedeutung gewinnt, bei welcher Zweckvorstellungen als die Ursachen bestimmter Naturvorgänge auftreten" (Logik II, 449).

Wir haben in der bisherigen Betrachtung Lotze häufig angeführt, wo es sich um Einwürfe gegen die harmlose Teleologie handelte, die ohne ernstere Kritik vielfach den Standpunkt persönlicher Annehmlichkeit zum Maassstab objectiver Beurtheilung der Dinge nimmt; um nicht ungerecht zu sein, sind wir deshalb zu einer kurzen Ergänzung genöthigt, damit es nicht etwa den Anschein gewinnt, als ob jener Denker in der That das Zweck-

prinzip fallen gelassen habe und somit seiner von ihm selbst so treffend charakterisirten Lebensaufgabe nicht genügt, nämlich nachzuweisen, wie ausnahmslos universell die Ausdehnung und zugleich wie völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung sei, welche der Mechanismus im Bau der Welt zu erfüllen habe. Grade darin besteht ja der anerkannte Werth seiner weitreichenden Wirksamkeit, dass er sich bemühte, den eingewurzelten Irrthum der Unverträglichkeit der mechanischen und teleologischen Auffassung zu beseitigen, und das konnte zum grossen Theil nur dadurch geschehen, dass die gegenseitigen Uebergriffe und Fehlschlüsse möglichst klar gelegt wurden. Das musste sich für die naturwissenschaftliche Anschauung namentlich in der nach dem Muster der antiken Atomistik gedachten Weltentstehung zeigen, in welcher statt einer organischen, planvollen Entwicklung der Dinge der blindeste Zufall in dem bunten Chaos der Elemente herrschte. „Ein solcher zugleich engherziger und unbesonnener Uebergriff war es, wenn die mechanischen Theorien der Vorzeit die Elemente, aus denen sie die Welt zu erbauen suchten, von jeder inneren Eigenthümlichkeit, jeder verborgenen Eigenschaft ihres Wesens völlig zu entleeren suchten und sie nur als gleichartige, im Raume zerstreute Anknüpfungspunkte für Wirkungen, ja nicht dies einmal, sondern nur als Punkte fassen wollten, die einen Stoss aufzufangen und dadurch in Bewegungen zu gerathen fähig wären. Es ist nur ein geringer Schritt zur Umkehr, die innere Leerheit dieser Punkte wenigstens mit anziehenden und abstossenden Kräften wieder zu füllen, so lange auch diese Kräfte nur als hinzukommend, nicht als hervorgehend aus der Natur der Elemente gelten sollten.“ (Mikrok. II, 37.) An diese leere Stelle setzt nun Lotze seine Idee der inneren Zweckmässigkeit in dem Sinne, „dass ein Zusammentreffen oder eine Reihenfolge verschiedener Bedingungen, die auf ein Element wirken, in ihm Thätigkeit entzünde, die neben der Selbsterhaltung eine Vervollkommnung der inneren Zustände erstreben. . . . Ungebrochen wird die strenge Nothwendigkeit noch immer über die Bildung der Dinge herrschen, nur dass sie nicht ausschliesslich an äussere Zustände andere äussere Zustände knüpft, sondern an jedem Punkt ihres Verlaufs in das

Innere der Elemente hinabsteigt und den vernünftigen Regungen, die sich dort entwickeln, einen gesetzlich abgemessenen Einfluss auf die Gestaltung der weiteren Zukunft zugesteht. Einzelne glückliche Fälle wird es daher geben können, in denen viele Elemente, ursprünglich durch einen Zufall zusammengeführt, in einer und derselben Anordnung, der sie sämmtlich zustreben, alle zugleich die Befriedigung der neuen Bedürfnisse finden, die ihre Begegnung in ihrem Inneren erweckte. Diese glücklichen Erzeugnisse, in welchen sich das, was für die einzelnen Theile zweckmässig ist, zum zweckmässigen Gleichgewicht eines Ganzen summirt, werden die lebendigen Geschöpfe sein, und ebenso wie hier ihre erste Entstehung, werden wir auch den Mechanismus ihrer Fortpflanzung und Erhaltung von dieser inneren zweckmässigen Regsamkeit durchdrungen glauben? (a. a. O. S. 38).

Indem ich nur im Vorübergehen auf die von dem schon oben erwähnten Naturforscher K. E. von Bär durch das Prinzip der „Zielstrebigkeit" versuchte Reform der teleologischen Auffassung hinweise, kann ich mich der Verpflichtung nicht entziehen, auf den eigenthümlichen Standpunkt Fechner's, der wie Lotze bemüht war, zwischen den widerstreitenden Ansprüchen der Naturwissenschaft und eines gefühlvollen Idealismus zu versöhnen, näher einzugehen. Bei seiner ganzen Weltanschauung und Gemüthsart — die aber trotzdem so exacte Arbeiten wie die Elemente der Psychophysik nicht ausschloss — verstand es sich von selbst, dass das Feldgeschrei, mit welchem die vulgäre naturwissenschaftliche Aufklärung die Besiegung der Zweckursachen feierte, für ihn im besten Falle nur eine thörichte Uebereilung war, weder wissenschaftlich haltbar, noch auch sonst gerathen. Zunächst theilt er vollständig die Auffassung Kants, in erster Linie mechanischen Grundsätzen zu willfahren, aber es fragt sich nur, ob damit überhaupt und auf die Dauer auszukommen ist. „Meines Erachtens liegt die Aufgabe der Naturwissenschaft als solcher darin, die Welt und das Geschehen darin im Zusammenhange vom äusseren Standpunkt nach Seite der äusseren Erscheinlichkeit in's Auge zu fassen und zu verfolgen, und man hat unstreitig Recht, nicht mit geistigen Mächten, die bloss Sache der Betrachtung vom inneren

Standpunkt und mithin Sache der inneren Erscheinlichkeit sind, da hinein zu stören. Jede beider Betrachtungsweisen hat ihre eigene Consequenz. Also ist einer naturwissenschaftlichen Schöpfungsgeschichte als solcher nicht zuzumuthen, sich mit geistigen Schöpfungskräften zu befassen; aber mit der Behauptung, dass es kein schöpferisches Bewusstsein als innere Erscheinung des materiellen Weltprocesses gebe, sollte sie sich eben so wenig befassen; denn es liegt gar nicht auf ihrem Wege, ein Urtheil darüber zu haben.“ (Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgesch. der Organismen S. 99.) Die bisher häufig verfehlte Vermittlung zwischen causaler und teleologischer Betrachtung findet nun Fechner in dem Prinzip zur Tendenz der Stabilität, d. h. in dem Bestreben möglichst stabile, bestandfähige Zustände herbeizuführen. „Die Organismen sind sozusagen ganz auf Periodicität ihrer Functionen, hiermit auf stabile Verhältnisse ihres Lebens angelegt. Dabei sehen wir allerdings in Betracht des Stoffwechsels, welchem die Organismen unterliegen, dass es nicht immer dieselben, sondern nur gleichgeltende Theilchen sind, welche periodisch in dieselbe Lage zurückkehren; es hindert aber auch Nichts, den Begriff der Stabilität so zu verallgemeinern, dass dieser Fall darunter tritt“ (a. a. O. S. 32). Namentlich der verwickelte Process der Anpassung, der in dem Kampf um’s Dasein ja eine so bedeutende Rolle spielt, selbst die mannichfachen dysteleologischen Erscheinungen lassen sich auf Grund jenes Prinzips ganz ungezwungen erklären. „In der That, überlegen wir es näher, so heissen uns die Entwicklungsvorgänge, Einrichtungen und Aussenbedingungen eines Organismus nur eben insofern zweckmässig, als sie zu einem approximativ stabilen organischen Zustande zu führen und einen solchen innerhalb gewisser Zeitgrenzen, wenn auch mit grösseren oder geringeren Abänderungen, fortzuerhalten vermögen; denn das Sterben eines Organismus beruht nach materieller Seite auf dem Verluste der organischen Stabilität. Hiernach fällt das Prinzip zur Tendenz der Stabilität mit dem teleologischen Prinzip, soweit dieses auf die materielle Seite der organischen Welt beziehbar ist, zusammen. Damit aber, dass die Tendenz zum Ziele noch nicht die Erreichung des Zieles bedeutet und das Ziel über-

haupt nur in Approximationen erreichbar ist, gewinnen wir auch den Gesichtspunkt dafür, dass die organische Welt trotz des Waltens des teleologischen Prinzips in ihr doch fortgehend noch so vielen Störungen unterliegt, die den Charakter der Unzweckmässigkeit tragen. . . . Indem nun die Tendenz zur Stabilität sich im Sinne des Causalprinzips durch gesetzliche Wirkung von Kräften vollzieht, liegt darin die so oft vermisste Vereinbarkeit beider Prinzipe im physischen Gebiete, indem sich beide nur dadurch unterscheiden, dass man beim Causalprinzip den Grund, beim teleologischen das Ziel einer und derselben gesetzlichen Auseinanderfolge im Auge hat. Die jetzt in Mode stehende Verketzerung des teleologischen Prinzips beruht in der That nur darauf, dass man kein mit dem Causalprinzip solidarisches Prinzip der Tendenz, wohin es zielt, zu finden weiss. Im Prinzip der Tendenz zur Stabilität aber hat man ein solches Prinzip" (a. a. O. S. 90). Die wirkliche Handhabung dieses Grundsatzes wird dann so näher bestimmt: „Um das vereinbarte Prinzip der Causalität und Teleologie mit auf die psychische Seite der Existenz zu übertragen, hat man nur anzunehmen, dass die physische Tendenz zur Stabilität Träger einer psychischen Tendenz zur Herbeiführung und Erhaltung eben der Zustände, worauf die physische geht, sei, dabei aber in Rücksicht zu ziehen, dass die psychische Tendenz theils über, theils unter der Schwelle des Bewusstseins sein und theils instinctiv, theils mit der Vorstellung des äusseren Mittels, wodurch sie sich vollzieht, und des Zweckes selbst behauptet sein kann" (a. a. O. S. 92). Dieser letztere Gesichtspunkt ist insofern bedeutsam, als dadurch eine annähernd genaue psychologische Bestimmung der dabei wirksamen Factoren ermöglicht wird nach den bekannten psychologischen Prinzipien. Indem nämlich jede Lust mit einem ins Bewusstsein fallenden Streben verbunden ist, denselben Zustand zu erhalten, resp. zu verbessern und dementsprechend die Unlust mit einem Streben ihn zu beseitigen und zu vermindern, so lassen sich nach Intensität und Quantität der Reize die Beziehungen der Stabilität und Instabilität zu einander abgrenzen. Doch würde mich selbstredend die Entwicklung dieses für die Ethik sehr werthvollen Gedankens an dieser Stelle zu weit führen.

Nur mit einigen flüchtigen Andeutungen sei es uns gestattet, den teleologischen Standpunkt an Männern zu charakterisiren, die für die Entwicklung der modernen Philosophie und ihres Verhältnisses zur Naturwissenschaft — denn nur hierauf kommt es uns ja an — sich namhafte Verdienste erworben; wir möchten eben dadurch der Geschichte jener Theorie gerecht werden, wenn wir auch, wie oben bemerkt, weit davon entfernt sind, auf lückenlose Vollständigkeit Anspruch zu machen. In erster Reihe nennen wir Ad. Trendelenburg, dessen ganze philosophische Weltanschauung auf dem Begriff des Zweckes begründet ist. Betrachten wir zunächst das Verhältniss der Causalität zum Zweckbegriff. „Wir unterscheiden in dem Vorgange der wirkenden Ursache die Ursache als das Frühere, die Wirkung als das Spätere. Wenn der Begriff der Causalität, in dem der Zusammenhang der Erkenntniss ruht, den Sturm der Skepsis zu bestehen hatte, so rettete man sich häufig in diesen Unterschied hinein als in den letzten festen Punkt. In dem Urtheil der wirkenden Ursache: Die Reibung des Bernsteins erzeugt Elektricität, geht die hervorbringende Ursache der Zeit nach voraus (das Reiben) und die hervorgebrachte Wirkung (die Elektricität) schliesst sich nachfolgend an. . . . Vergleichen wir mit diesem Grundverhältniss die Wirksamkeit des Zweckes. Wir verwandeln jenes Beispiel in ein Urtheil des Zweckes, indem wir etwa sagen: wir reiben den Bernstein, damit Elektricität entstehe. Die Wirkung ist hier Zweck, und dieser Zweck ist wieder Ursache. Das Nachfolgende wird zu einem Früheren; die Zukunft, die noch nicht da ist, regiert die Gegenwart. Das Verhältniss der wirkenden Ursache dreht sich gern dazu um, und es verschwindet die Ordnung der Zeit, die sonst in der Causalität als das Feste angeschaut und als die Ordnung der Dinge gepriesen wird; denn das Ende wird zum Anfang.“ (Logische Unters. II, 21.) Indem die vielfach angewandte Formel von einer bewusstlosen Zweckmässigkeit als ein neues Räthsel verworfen wird, stellt sich der den ganzen Process beherrschende Gedanke als das eigentliche Grundprincip jeder zwecksetzenden Thätigkeit heraus. „Die wirkende Ursache, wie sie in der Bewegung erschien, schloss zuerst den Zweck aus. Der Zweck stellte sich ihr gerade entgegen, indem er ihr Zeitgesetz

umkehrte und das Spätere zum Früheren, das Frühere zum Späteren machte. Der vorauseilende Gedanke schien den Widerspruch zu heben; aber damit er ihn heben könne, fordert er die Einheit mit der wirkenden Ursache. Diese Durchdringung von Kraft und Zweck, Sein und Denken ist daher eben so sehr das einfache Factum, als die Voraussetzung alles Verständnisses derselben" (a. a. O. S. 31). Diese Betrachtung wird dann auf die verschiedenen Stufen des organischen Lebens angewandt: „Erst mit dem Begriff des Zweckes im Lebendigen tritt der eigentliche Sinn eines Selbst heraus. Wir leihen dem Leblosen nur von uns aus ein Selbst. . . Erst im Lebendigen, wo bewegende Kraft und innerer Zweck zusammenfallen, wo dem Thätigen das, was er thut, zu Gute kommt oder zum Schaden wird, kommt das Selbst zum vollen Recht. . . Wir haben in der ganzen Sphäre des Lebens die allgemeine Erscheinung, dass sich Bewegungen nach einem Ziel richten, und das Richtende dem inne wohnt, was gerichtet wird und sich in ihm mitbewegt. In der Maschine bleibt das Bewegende und Richtende ausserhalb. Was nun, die Sache angesehen, der Zweck ist, bildend, bauend, lenkend, das ist im Individuum (subjectiv) die Seele, den Zweck verwirklichend, empfindend, begehrend, denkend. Insofern lässt sich die Seele als ein sich verwirklichender Zweckgedanke erklären. In der Maschine wird ein solcher verwirklicht, im Lebendigen verwirklicht er sich selbst" (a. a. O. S. 79). Oder mit einem Hinblick auf die sittliche Welt: „Der Gedanke, der den Dingen der Welt zum Grunde liegt, wird erkannt und gewollt; er erzeugt, um sich zu verwirklichen, neue Gedanken, welche dem ersten untergeordnet von Neuem Mittelpunkt des Wollens und Handelns werden. Der Zweck, der in den Gebilden der Natur nur objectiv erscheint, wird im Menschen subjectiv, ja im Willen gleichsam persönlich; er bewegt die erfinderische Erkenntniss und treibt in neuen Thaten zu immer vollendeterer Verwirklichung; er erweitert seine Organe und bildet sich die Dinge als Werkzeug an; er treibt dahin das Bewusstsein zu vertiefen und das Wissen zu bereichern. . . . So wächst die Macht und die Herrschaft der Vernunft über die Erde, und die ethische Welt hat im Gegensatz gegen das Einerlei der Natur und des Or-

ganischen Entwicklung und Geschichte. Wo sie bildet, bildet sie organisch und selbst Organismen. Aber die sittlichen Organismen haben auch da, wo sie, wie die Familie, noch der Natur nahe stehen, den Trieb sich selbst bewusst zu werden. Ihre letzten Elemente sind nicht, wie in den Organismen der Natur, selbstlose Theile, sondern Individuen im Mittelpunkt eigener Zwecke gegründet“ (a. a. O. S. 91).

An zweiter Stelle führen wir die Ausführungen J. H. Fichte's aus, der besonders in seiner Anthropologie dem Zweckbegriff eine längere Untersuchung gewidmet hat. Auch er streitet gegen die flache Lehre des Mechanismus, der überall herrschen soll, sogar im organischen Leben: dafür setzt er die innere Zweckmässigkeit, mit der jeder Organismus sich selbst erhält. „Diese lebendige Thätigkeit nach innerem, allgegenwärtigem Zweck trägt das Gepräge vollkommener Vernunftgemässheit. . . . Die Lebensäusserungen sind in ihrem individuellen Umkreise nicht nur überhaupt zweckmässige, sondern sie sind in jedem bestimmten Falle, wie durch bewusste Wahl geleitet, die zweckmässigsten. Alle Verrichtungen des organischen Lebens tragen, je tiefer erkannt, desto entschiedener das Gepräge, als ob eine höchst vollkommene Intelligenz mit bewusster Ueberlegung sie gewählt hätte. Diese Vernunft braucht jedoch nicht, wie die bewusst menschliche, wirklich zu wählen zwischen verschiedenen Mitteln, zwischen dem mehr oder minder Zweckmässigen, sondern ununterbrochen und mit bewusstloser Sicherheit trifft sie das Vollkommene.“ (Anthrop. S. 452.) Für die Erklärung der verwickelten biologischen Erscheinungen im individuellen Dasein genügen aber die allgemeinen Bezeichnungen: organische Gesetze, Maschinerie des körperlichen Lebens u. s. w., nicht: „Keinerlei allgemeine Formel oder äusserliche Veranstaltungen von Gesetzen reicht aus, um das Leben des Individuums in seinem eigenthümlichen Bestande zu erklären. Und wenn wir dem Organismus eine Vorsehung, einen instinctiv schützenden Genius eingebildet finden mussten, so sind dieselben abermals nicht als bloss allgemeine Kräfte zu denken. Das höchste Wunder des organischen Lebens besteht nicht darin, dass es überhaupt nur mit höchster Weisheit eingerichtet sei, sondern dass diese Weisheit,

diese Vorsehung nicht eine über ihm schwebende, gleich allgemeinen Naturkräften, sondern ihm eingepflanzte und innewohnende sei, eben seine Seele selbst. Nur wer dies erkannt hat und entschlossen ist, trotz alles Widerstrebens bisheriger Wissenschaft, welche jener dem Thatsächlichen allein genügenden Anschauung unaufhörlich ihre abstract künstlichen Vorstellungen unterschiebt, — nur wer entschlossen ist, diese Einsicht zugleich in allen ihren Consequenzen durchzuführen, der ist dem eigentlichen Erklärungsgrunde der Lebenserscheinungen auf die Spur gekommen" (a. a. O. S. 462).

Um nicht zu langathmig zu werden, fügen wir schliesslich in knappen Umrissen die Ansicht Ulrici's hinzu. Nachdem er in höchst detaillirter Weise die Bildungsstufen der organischen Schöpfung besprochen, fasst er das Resultat so zusammen: „Nach dem Allen kann es keinem Zweifel unterliegen, dass im Allgemeinen ein planmässiger Fortschritt der Entwicklung vom Niederen zum Höheren durch die ganze organische Schöpfung hindurchgeht und auf ein Ziel hinweist, welches, da die Stufenfolge mit dem menschlichen Wesen schliesst, offenbar in der Hervorbringung geistigen, selbstbewussten Lebens zu setzen ist. Aber auch in der Gestaltung und Structur der einzelnen Organismen, namentlich des Thierreiches, spiegelt sich dieselbe Planmässigkeit ab und erhält hier die Form einer durchgängigen Zweckmässigkeit der Bildung, einer berechneten Uebereinstimmung zwischen den einzelnen Theilen unter einander und mit dem Ganzen wie zwischen der inneren Organisation und den äusseren Verhältnissen (Lebensbedingungen). In der That liefert jedes Lehrbuch der Botanik, der Zoologie und Physiologie den Beweis, dass die Naturforschung im Gebiete des Organischen sich fast auf jedem Schritte zur Anwendung dieses Grundsatzes der Endursachen genöthigt sieht, indem derselbe, wie Cuvier sagt, oft zu allgemeinen Gesetzen führt, die ebenso klar abgeleitet sind wie diejenigen, welche die Resultate einer Berechnung oder eines Experimentes sind. Selbst Naturforscher von materialistischer Tendenz, die principiell alle Plan- und Zweckmässigkeit in der Natur leugne, können nicht umhin sie im Einzelnen unwillkürlich anzuerkennen." (Gott und Natur S. 314.) Dasselbe

gilt für die Kosmologie im Allgemeinen: „Aber nicht nur in der organischen Schöpfung, sondern auch in der unorganischen Natur, in der gesammten Weltbildung, soweit wir sie nach den kosmologischen Ergebnissen der Naturforschung kennen, spiegelt sich dieselbe Plan- und Zweckmässigkeit, dieselbe Uebereinstimmung der Theile unter einander und mit dem Ganzen ab. Das eine Grundgesetz der Gravitation beherrscht zwar im allgemeinen die sämmtlichen Bewegungserscheinungen unseres Sonnensystems. Aber damit dies Gesetz bestehe und wirke, dazu war eine bestimmte Verknüpfung der Umstände und eine ursprüngliche Bestimmtheit des Weltkörpers selbst erforderlich, ohne welche, trotz der Anziehungskraft und ihrer gesetzlichen Wirkung, niemals die herrschende Regelmässigkeit der Bewegungen sich ergeben haben würde" (a. a. O. S. 317). Dass dasselbe Gesetz vollends für die höheren Stufen des organischen Lebens zu Recht besteht, versteht sich darnach von selbst.

Schon hin und wieder waren wir in der Lage, in diesem Kampf der Ansichten uns auf die Beweisführungen Wundt's zu beziehen, dem für die Herstellung eines ehrlichen Friedens zwischen den alten Erbfeinden, Philosophie und Naturforschung, unstreitig ein nicht zu unterschätzendes Verdienst zukommt. Es ist deshalb nur unsere Pflicht, jene flüchtigen Andeutungen durch eine sorgfältigere Begründung zu ergänzen; beginnen wir mit der psychologischen Ableitung der Zweckvorstellung, die, wie schon früher erwähnt, die Reihe der causalen Monumente geradezu umkehrt und die angestrebte Wirkung zum Motiv des Geschehens erhebt. Wundt definirt diese Beziehung knapp so: „Das Wesen der teleologischen Betrachtung besteht darin, dass eine eingetretene Wirkung in der Vorstellung anticipirt wird." (Logik I, 578.) Daraus geht hervor, dass jener Begriff zunächst und eigentlich auf dem organischen Gebiete seine Geltung besitzt, insbesondere für alle diejenigen Vorgänge, welche irgendwie willkürliche genannt werden können. Denn wenn es auch möglich ist, eine Reihe mechanischer Grundsätze, z. B. die Erhaltung der Kraft oder das Princip der kleinsten Action unter eine teleologische Perspective zu bringen (Logik II, 255 ff.), und ist, wie auch bei Ulrici angedeutet, die allgemeine

kosmologische Anschauung des Universums und seiner Kräfte einer abschliessenden Würdigung unleugbar nur unter dieser Beleuchtung fähig, so erinnern doch anderseits die vielfachen Uebergriffe, welche früher sich die Forschung gerade in dieser Sphäre erlaubt hat, an eine vorsichtige Handhabung dieser Erklärungsformen. Unumgänglich nothwendig wird aber diese Ergänzung der causalen Anschauung durch die teleologische Deutung, sobald wir es mit Zweckvorstellungen zu thun haben, d. h. in allen psychischen Beziehungen. Die gesammte Entwicklungslehre, wie sie die moderne Descendenztheorie aufstellt, ist schlechterdings unverständlich ohne die Wirksamkeit von Zweckvorstellungen, sofern man sich wenigstens nicht zu der kritischen Naivetät versteigen will, alle Vorgänge nur aus äusseren Bedingungen herzuleiten. Die stufenweise Differenzirung der organischen Wesen aus einfachen Formen — die materielle Richtigkeit dieser Hypothese steht hier nicht in Frage — ist keineswegs, wie noch immer behauptet wird, ein lediglich mechanischer Process, sondern eben so sehr ein teleologischer. Es zeigt sich, bemerkt unser Gewährsmann, dass bei den Willenserscheinungen der Zweck deshalb eine objective Bedeutung gewinnt, weil hier wirklich — was die anthropomorphische Teleologie unberechtigt verallgemeinert — die Zweckvorstellung selbst zur Ursache wird. So weit Willenshandlungen auf das äussere Geschehen Einfluss erlangen, ist daher auch der Zweck nicht bloss eine rückwärts gekehrte Causalbetrachtung, sondern zugleich die vorwärts gerichtete Bedingung des Geschehens. In dieser Beziehung ist besonders darauf hinzuweisen, dass noch über das menschliche Handeln hinaus in den willkürlichen Handlungen der Thiere Ereignisse gegeben sind, in denen Zweckvorstellungen in den objectiven Verlauf der Naturerscheinungen eingreifen. Zwar ist nicht Alles, was Darwin als Kampf um das Dasein bezeichnet hat, hierher zu rechnen, . . . überall aber, wo Triebe und Vorstellungen willkürlich handelnder Wesen in Frage kommen, besonders aber bei dem Wettkampf der Thiere der nämlichen und verschiedenen Species um Nahrung und um die Fortpflanzung kann die causale und objective Bedeutung der Zweckvorstellung nicht verkannt werden. Wenn viele Anhänger der Darwin'schen Theorie behaupten, durch die-

selbe sei auch für das Gebiet der Entwicklungserscheinungen die teleologische Betrachtung widerlegt, so ist dies irrig. Gerade der wesentlichste Bestandtheil dieser Theorie, die Hypothese des Kampfes um's Dasein, ist durchaus teleologischer Art, ja es ist ein grosses Verdienst Darwin's gezeigt zu haben, in wiefern Zweckvorstellungen als causale Momente in den Verlauf der thierischen Entwicklung einzugreifen vermögen." (Logik I, 583.) Man könnte von diesem Gesichtspunkte aus die früher erörterte Theorie des Instinctes wieder aufnehmen und berichtigen: einerseits wird man mit Recht das stumpfe Erklärungsmittel der Gewohnheit als völlig unbrauchbar beseitigen, anderseits der zu einseitigen Betonung der Ueberlegung und zwar einer bewussten entgegentreten. Aber ist denn damit die Wirksamkeit einer psychischen Function überhaupt verneint? Fasst man also, um die übliche Bezeichnung beizubehalten, die Instincte als formelle Dispositionen des Nervensystems zu bestimmten Bewegungen, so ist doch nicht einzusehen, warum dabei nicht, wenn auch in fast unmessbaren Schwingungen, eine Vorstellung mit functioniren soll. Schon die unleugbare psychologische Thatsache einer gelegentlichen Unsicherheit, eines Tastens und Irrens seitens des fälschlich als fehllos ausgegebenen Instinctes zeigt zur Genüge die Thätigkeit eines über dem blossen mechanischen Verlaufe stehenden Factors. Wenn irgend ein äusserer Reiz diesen Trieb auslöst, so ist dieser Vorgang logisch gar nicht denkbar ohne die Annahme einer gleichzeitig eintretenden dunklen Empfindung und Vorstellung, falls man wenigstens nicht diesen ganzen Process rein mechanisch auffassen will.

Man gestatte ein kurzes Schlusswort. Unsere Darstellung war, wie auch ausdrücklich bemerkt, nur darauf gerichtet, die Geltung des Zweckes und der Zweckursache innerhalb der Naturwissenschaft zur Anerkennung zu bringen, insbesondere für die Probleme der Biologie. Ist uns hier der Nachweis gelungen, so versteht sich die entsprechende Anwendung auf die sog. Geisteswissenschaften von selbst. Je differenzirter und reicher sich das organische Leben auf den höheren Stufen der Entwicklung entfaltet, desto einflussreicher und umfassender wird selbstredend die Wirksamkeit dieses Factors, der in der Ethik gipfelt. Bei den Willenshandlungen

und deren Erzeugnissen, bemerkt Wundt, liegt der Schwerpunkt in der Vergleichung der objectiven Resultate mit den in uns gelegenen Zweckvorstellungen. Hier gehen wir daher von den letzteren aus, entwickeln aus ihnen die Folgerungen, die sich für das objective Geschehen ergeben, um sodann erst die thatsächliche Beschaffenheit des letzteren an den an dasselbe herangebrachten Forderungen zu messen. (Logik I, 582.) Grade dieser Begriff des Postulates ist es, welcher jede sittliche Beurtheilung constituirt, und deshalb hat auch noch keine Moraltheorie (abgesehen von der auf eigenartigen Basis errichteten Spinoza's) das Moment des Zweckes entbehren können, einerlei natürlich wie der Inhalt und das Ziel dieses Strebens aufgefasst wurde. Die über und neben dem Reich der Thatsachen und Dinge schwebende Welt der Werthe, die freilich im Einzelnen so abweichend gegliederte Fülle der sittlichen Ideale und endlich die apriorische, über und vor jeder inhaltlichen Bestimmung stehende Verpflichtung des Individuums im Sollen, diese ganze Entwicklung und Manifestirung des menschlichen Willens ist bestimmt und beherrscht durch Zweckvorstellungen, wenn sie uns oft auch nur mit mangelhafter Klarheit vor die Seele treten mögen. Ja, so mächtig wirkt dieser Impuls auf unser Gefühl, dass wir ja nicht selten unsere Bewunderung auch solchen Repräsentanten eines consequent durchgeführten teleologischen Princips zuwenden, das wir inhaltlich betrachtet aus voller Seele verabscheuen — man denke an Figuren, wie Richard III —: Nur diese formelle Technik in der Wahl der Mittel und der angestrebten Realisirung des fraglichen Zweckes ist es, welche uns, charakteristisch genug, für einen Augenblick die materielle Nichtswürdigkeit ihres Beginnens vergessen lassen kann.

V.

Arnold Geulincx und die Gesammtausgabe seiner Werke.

Von

J. P. N. Land in Leyden.

Der Name Arnold Geulincx ist in Verbindung mit der Lehre des Occasionalismus seit Brucker's Zeiten jedem Studirenden der Philosophie wohlbekannt. In den letzten Jahren haben wir über verschiedene Hauptpunkte seiner Lehre und seine Beziehungen zu Descartes, Spinoza und Leibniz sogar mehrere Monographien erhalten[1]), und überhaupt wird wenigstens in Deutschland die Bedeutung des niederländischen Denkers mehr und mehr anerkannt, welchen nur die Ungunst der Zeitumstände und sein frühes Absterben gehindert haben, seine fruchtbaren Gedanken ganz auszuführen und unter den Koryphäen einen seiner würdigen Platz zu gewinnen. Inzwischen sind seine Schriften längst so selten geworden, dass wohl kaum Jemand sie alle zusammen gesehen haben wird, und war von seinen Lebensumständen bis vor Kurzem nur soviel bekannt als in der dürftigen Notiz von Paquot (1768) enthalten war, wozu die Biographie Nationale der kön. belgischen Akademie (t. VII, col. 691—3, Art. von Reusens) noch einige Irrthümer hinzudichtete. Seitdem sind wir durch die Herren Dr. Victor Vander Haeghen und Abbé Dr. G. Monchamp über die ersten drei Viertel seiner Geschichte weit besser unterrichtet worden, und hat der Erstere, als würdiger Sohn eines bewährten Bücherkenners, auch die Bibliographie seines Autors bis auf einzelne Punkte end-

[1]) Vgl. das Literaturverzeichniss bei Vander Haeghen S. 43 f.

gültig festgestellt[2]). Was über die letzten Jahre noch zu ermitteln war, während deren Geulincx in Leyden lehrte und seine systematischen Werke schrieb, habe ich aus den Archiven unserer Stadt und Universität hervorgezogen, und darf jetzt glauben, dass wir weitere Aufschlüsse nur noch von irgend einem glücklichen Zufall zu erwarten haben. Ausserdem ist es mir nach vierzehnjährigem Suchen gelungen, das Material zu einer Gesammtausgabe von Geulincx' Schriften vollständig herzustellen, sodass deren Drucklegung mit Unterstützung des Spinozafonds schon im Herbst dieses Jahres erfolgen soll. Ueber den Mann und die bevorstehende Veröffentlichung seiner Arbeiten bin ich demnach in der Lage, das Folgende zu berichten.

Geulincx (das **eu** wird wie **ö** gesprochen) war in Antwerpen den 31. Jan. 1624 (nicht 1625) getauft, als der älteste Sohn des städtischen Boten in Brüssel. Die Aeltern waren ziemlich wohlhabende Bürgersleute; von ihren vier jüngeren Kindern ist ausser den Namen und Tauftagen nur bekannt, dass der eine Sohn bei dem berühmten Jordaens die Malerei erlernte und im dreissigsten Lebensjahr eine Wittwe hinterliess. Arnold studirte sein Trivium vermuthlich bei den Augustinern, welche nach den Jesuiten die meisten Lateinschulen in den südlichen Niederlanden innehatten, und bezog 1640 oder 1641 die Universität Löwen, wo er im Pädagogium zur Lilie Aufnahme fand. In jedem der vier Pädagogien wurde damals zuerst neun Monate Logik getrieben, dann acht Monate Physik und Metaphysik, alles nach Aristoteles; im letzten Vierteljahr des philosophischen Bienniums wurde repetirt und daneben an Sonn- und Feiertagen Ethik gehört; ausserdem fortwährend an Disputirübungen Theil genommen. Trotz jener peripatetischen Anordnung des Lehrgangs war jedoch die Praxis besonders bei dem Aufstellen von Thesen weit freisinniger als man es in dem kirchlich und politisch am Alten festhaltenden Lande für wahrscheinlich gehalten

[2]) Vander Haeghen, Geulincx; étude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages, Gand 1886. — Monchamp, Histoire du cartésianisme en Belgique, Bruxelles et Saint-Trond 1886.

hätte. Von dem Humanismus und der Naturforschung der Zeit aus drängten sich unausweichlich moderne Elemente zwischen die scholastischen Traditionen ein, und mit der nöthigen Rücksicht auf die Form fanden sie immerhin Gelegenheit sich zu äussern. Durch die Philologen Justus Lipsius und Erycius Puteanus war die Bekanntschaft mit der Stoa und dem Epikureismus vermittelt, und vollends die Mathematiker und Mediciner vermochten den neueren positiven Entdeckungen ihr Interesse am allerwenigsten zu versagen. Aus den durch solche und verwandte Einflüsse angeregten Gedanken erwuchs schon vor 1638 der Augustinus des Theologen Jansenius, eines Holländers, und obgleich dessen Herausgeber Libertus Fromondus zu den Gegnern des Cartesianismus gehörte, zeigte doch jenes Buch, in welchem sehr Viele ihre Ueberzeugung wiederfanden, wie weit es längst mit dem innern Widerstand gegen Aristoteles und die Scholastik gekommen war. In späteren Jahren waren ja auch meistens dieselben Gelehrten Anhänger des Jansenius und des Cartesius, und wir haben allen Grund zu vermuthen, dass die Beschäftigung mit jener augustinischen Theologie dem Geulincx den Uebergang zum reformirten Bekenntniss seiner Mannesjahre angebahnt hat. Für die Ausbildung seiner Ansichten war besonders von Bedeutung, dass einer seiner Lehrer in der Philosophie, Guilielmus Philippi, ein eifriger Cartesianer war, und sich sogar noch 1661 bis 64 schriftstellerisch als solcher bekannt hat, sodass er durch sein entschiedeneres Auftreten die endliche Verurtheilung der neuen Lehre seitens der Universität heraufbeschwor. Sein damaliger College in der medicinischen Facultät Gerard van Gutschoven war sogar ein persönlicher Freund des französischen Meisters und dessen Philosophie nicht weniger aufrichtig zugethan.

Nachdem Geulincx 1643 mit grosser Auszeichnung Licentiat in artibus geworden (zehn Jahre später nennt er sich Dr. der Philosophie), studirte er eine Zeit lang Theologie, und erwarb auch in dieser (des Alters wegen nicht vor 1649) die gleiche Würde. Doch als Beruf erwählte er wenigstens fürs Erste das philosophische Lehrfach, und erhielt 1646 eine Stelle an seinem Pädagogium. Als einer der beiden professores secundarii hatte er Nachmittags, namentlich über einen Theil des Organon, die Bücher

de Coelo, de Generatione et Corruptione, die Meteorologica, die Sphaera des Joh. de Sacrobosco und die Arithmetik zu lesen und bei Disputationen vorzusitzen. Er wurde bald als geistreicher und gewandter Redner so hoch geschätzt, dass man ihm im December 1652, als er eben zum Primarius befördert war, die Behandlung der sogenannten Quaestiones quodlibeticae anvertraute. Unter diesem Namen verstand man zu seiner Zeit nicht mehr ein dialektisches Turnier zwischen mehreren Magistern, sondern Erörterungen eines Einzelnen über Fragen allgemeinen Interesses, wobei ihm die Themata, wie es scheint, kurz vorher von Diesem und Jenem aufgegeben wurden und er die Gründe für und wider mit Geist und in gefälliger Form zu entwickeln hatte. Diesmal wurde unter Anderem gefragt, ob die der Wissenschaften Beflissenen sich lieber mit den älteren oder mit den neueren Schriftstellern beschäftigen sollen; ob einem Gelehrten der Reichthum oder die in seinem Stande gewöhnliche Armuth erspriesslicher sei; ob Frauen zu den philosophischen Vorträgen zuzulassen seien; ob es anständigen Jünglingen gezieme sich stets nach der Mode zu tragen; ob es räthlich sei, besuchenden Freunden einen guten Trunk vorzusetzen, und sonst Allerlei, das einer akademischen Gesellschaft zur Belehrung und Unterhaltung dienen konnte. Die Absicht war offenbar, einer Festversammlung von Lehrern und Schülern einige Stunden geistigen Genusses zu bereiten; Geulincx aber, so zierlich und witzig er sich zu äussern verstand, hatte gar Manches auf dem Herzen, das er bei dieser Veranlassung wenigstens andeutungsweise der Erwägung seiner Zuhörer empfehlen wollte. In einer allegorischen Einleitungsrede eröffnete er im Namen der alleinberechtigten Vernunft ein Strafgericht über die Verderber der Wissenschaft, welche bald das Gleichniss für die Sache nehmen, bald die Welt ohne Bedenken als so geordnet darstellen, wie wir sie uns etwa wünschen würden, bald nach eigenem Belieben Axiome, Regeln und ganze Systeme aufzustellen wagen. Statt ihrer Hirngespinnste sollten eine verbesserte Logik, weiter Geometrie und empirische Naturkunde studirt werden; hernach möchte man sich an wissenschaftlicher Erklärung des Gegebenen versuchen. Auch in den kleinen Vorträgen über die vorgelegten Streitfragen findet sich

mancher Zug, aus welchem eigenes Denken über weit wichtigere Angelegenheiten und Geringschätzung der officiellen Wissenschaft hervorblicken. Die ganze Folge, welche mehrere Sitzungen in Anspruch nahm, wurde gewiss von Freunden und Gegnern mit gespannter Aufmerksamkeit entgegengenommen. Sie wurde nicht nur alsbald in Antwerpen gedruckt, und des Verfassers Wappen mit der Devise Serio et candide auf den Titel gesetzt, sondern veranlasste die conservative Partei zu kräftigerem Auftreten. Schon wenige Tage nach dem Fest versandte der Professor der Medicin Plempius (aus Amsterdam) ein Rundschreiben an die Collegen, erhielt freilich nur von vier Theologen und einem Juristen die gewünschten Erklärungen gegen den Cartesianismus, und musste sich damit begnügen, sie im Anhang zur dritten Auflage seiner Fundamenta Medicinae (1654) abdrucken zu lassen. Geulincx selber und seine Vorträge werden darin nicht erwähnt; auch der Ton der sechs Gutachten ist kein gehässiger. Neben theologischen und pädagogischen Bedenken wird gegen die neue Philosophie besonders ihre Wiederholung längst abgethaner demokritischen und epikureischen Gedanken, ihre ungerechtfertigte Paradoxie in gewissen Punkten und ihr bequemes Zurückgehen auf Gott als Ursache angeführt. Hinter den aufgezählten Beschwerden lag unausgesprochen das Hauptmotiv des Protestes: die natürliche Besorgniss guter Unterthanen und Katholiken vor hereinbrechenden Reformgedanken, deren Folgen für den Bestand von Schule, Kirche und gesellschaftlicher Ordnung sich aller sichern Berechnung entzogen. Im Verborgenen wirkte diese hemmende Macht, nachdem Geulincx sie mit solchem Freimuth öffentlich herausgefordert hatte, ihm fortwährend entgegen und sollte ihn nach wenigen Jahren zu Fall bringen. Einstweilen war er vom März bis September 1654 Decan der Artistenfacultät[3]), und hatte also in dieser die Mehrheit damals noch auf seiner Seite. Als einer der beiden Primarii im Pädagogium hatte er in den Morgenstunden Vorlesungen zu halten über die Isagoge des Porphyrius, die Kategorien und Analytica,

[3]) Er wird unter den fünf Decanen der Universität an letzter Stelle aufgeführt; die höheren Facultäten waren die der Theologie, des kanonischen und Civilrechts besonders, und der Medicin.

die Physik mit den Büchern von der Seele und die Metaphysik des Aristoteles, und wird (da ja sogar die Gegner nicht überall zu diesem Meister schworen) seine kritischen Bemerkungen einzuschieben nicht ermangelt haben. Noch im September 1657 examinirte er mit vier Anderen die Licentianden in artibus, und wurde gar zu einem Canonicat am Aachener Dom designirt, das er freilich nicht in Besitz nehmen durfte, angeblich weil es ihm nicht gelang die eheliche Geburt seiner Eltern zu erweisen. Möglicherweise waren bloss die früheren Antwerpener Kirchenbücher nicht ganz vollständig, was nach allen den Unruhen in den Niederlanden nichts aussergewöhnliches zu sein brauchte, und wurde der Umstand von einflussreicher Seite nur als Vorwand ergriffen, dem gefürchteten Neuerer wenigstens kein Kirchenamt zu Theil werden zu lassen. Bald darauf sollte es seinen Feinden gelingen, auch seiner Stellung an der Universität, und damit seiner bürgerlichen Existenz, ein unerwartetes Ende zu bereiten.

Was es eigentlich gewesen, das sie befähigte, den entscheidenden Streich in gesetzlicher Form zu führen, wird in den Acten nicht gesagt. Eine frühere Vermuthung, über welche Hr. Dr. Spruyt noch in Bd. III S. 503 dieser Zeitschrift nach meinem ersten Aufsatz über Geulincx Schicksale berichtete, ist durch eine weitere Entdeckung theilweise hinfällig geworden. Wir wissen jetzt, dass Geulincx sich gegen Ende desselben Jahres 1658 in Leyden mit einer Verwandten seiner Mutter verheirathet hat. Er musste, weil er zur Domherrenwahl vorgeschlagen war, die niedern Weihen empfangen haben, welche bekanntlich nicht zum Cölibat verpflichten. Das Nämliche galt von seinem Lehrer Philippi, Canonicus von Brügge, als er sich 1630 verehlicht hatte und von dem Rath von Brabant (dem höchsten Gerichtshof des Landes) ermächtigt wurde, seine Löwener Professur der Philosophie zu behalten, was indessen keinem Ehemann ferner verstattet sein sollte. Nun waren Geulincx' Eltern 1649 zu ihrem Sohn nach Löwen übergesiedelt, und dürfte, sei es zum Besuch oder zur Stütze der Mutter, Maria Strickers, oder auch nach deren Tode als Verwalterin des Hauses, jene Susanna Strickers aus Weert bei Antwerpen sich dort eingefunden haben. Gewann der Vetter sie lieb, und war schon früher

zu Gunsten seines älteren Collegen eine Ausnahme von der Regel zugestanden worden, so werden wir erwarten müssen, dass er sich bemühte, da doch kein unübersteigliches canonisches Hinderniss vorlag, im gleichen Fall die gleiche Vergünstigung zu gewinnen. Das war nun in den Augen der Conservativen, deren Anhang sich jedenfalls in den letzten Jahren verstärkt haben muss, vollends ein so grosses Aergerniss, dass sie die Mehrheit der Facultätsmitglieder überzeugen konnten, es wäre jetzt an der Zeit, im Interesse der Universität dem übermüthigen Treiben des jungen Neologen Einhalt zu thun. Bei der doch immer zweifelhaften Erledigung der bezüglichen Rechtsfrage und der immerhin nicht zu unterschätzenden Macht der Reformpartei war der sicherste Weg, die Sache nach geistlichem Herkommen im Geheimen so schnell wie möglich zu besorgen, und die Freunde des Beschuldigten ohne Angabe von Beweggründen gleich anfangs vor die vollendete Thatsache zu stellen. Er protestirte zwar bei dem Rath von Brabant und erhielt vorläufig einen Handhabungsbefehl, mag nichtdestoweniger bald eingesehen haben, dass auch im günstigsten Fall seine Ueberzeugungen sich in diesen Kreisen auf die Dauer nicht behaupten lassen würden, und wanderte noch im Frühjahr nach Leyden. Ueber Geldmittel von irgendwelcher Bedeutung hatte er nicht zu verfügen; Paquot behauptet, seine Habe sei von Gläubigern in Beschlag genommen: irgendwelches unehrenhaftes Betragen wird ihm von keinem seiner Gegner zur Last gelegt.

Die Landesuniversität von Holland hatte von jeher den Ausgewanderten aus dem Süden einen bedeutenden Theil ihres Ruhmes zu verdanken. Gelehrte von einigem Ruf, welche sich unter die katholische Regierung nicht zu fügen vermochten, wurden gerne von ihr aufgenommen, und wenn sie sich zur reformirten Staatskirche bekannten, in ihre Lehrämter eingesetzt. Darüber entschied das Curatorium, gewöhnlich vier vornehme Männer als Vertreter der souveränen Provinzialstaaten nebst den Bürgermeistern der Stadt unter Beistand eines Secretärs; also ein durchaus politischer Körper, dem die Lehrfreiheit und das Gedeihen der Universität, nicht weniger aber der äussere Friede unter den sich bildenden

Parteien und die Erziehung tüchtiger Staats- und Kirchendiener Hauptsache war. Dabei musste freilich auf die religiösen Leidenschaften der Menge und die Ansprüche der Kirchenbehörden (der sogenannten Klassenversammlungen der Prediger in jedem Bezirk) fortwährend Rückscht genommen werden, um die eigene Machtstellung und die Erhaltung der im Ganzen befriedigenden gegenwärtigen Zustände nicht zu gefährden. In jenen Tagen drohte, falls die Kirchlichen sich zu sehr verkannt fühlen sollten, eine Wiedererhebung der mit ihnen verbündeten oranischen Partei, während vielmehr die städtischen Aristokraten unter der Führung de Witt's am Ruder sassen und bei aller Geneigtheit zu freisinnigeren Ansichten sich hüten mussten, gewaltsamen Veränderungen Raum zu gewähren. Spinoza gehörte zu den Anhängern der bestehenden Ordnung, und vertrat ihre Grundsätze in seinen politischen und theologisch-politischen Tractaten; mit den leitenden Staatsmännern stand er in freundschaftlicher Verbindung, soweit das einem Bürgersmann und gebannten Juden verstattet war; das alles gehört zwar in eine etwas spätere Zeit, allein die Zustände sind im Allgemeinen von 1654 bis 1672 dieselben geblieben, und aus ihnen sind die Beziehungen zwischen Geulincx und der Universität, bei welcher er sich anmeldete, zu erklären. An höchster Stelle war man besonnenen Cartesianern als natürlichen Verbündeten der herrschenden politischen Richtung nicht abgeneigt, stand aber nicht fest genug um sie öffentlich als solche anerkennen zu dürfen. Senatsmitglieder, welche sich aus wissenschaftlichem Interesse etwa für sie verwenden wollten, konnten dies ihrer eigenen Stellung wegen gleichfalls nur mit der nöthigen Vorsicht wagen. Nachdem die neue Lehre schon seit Jahren unter den Studirenden zum ständigen Zankapfel geworden war, hatte nach mehreren misslungenen Versuchen die Landesobrigkeit selber 1656, ohne die Freiheit zu philosophiren beeinträchtigen zu wollen, jede Vermischung von theologischen und philosophischen Materien aufs Strengste untersagt, und ausdrücklich geboten, sich in den Vorlesungen, mit Ausschluss der Bücher des Cartesius, innerhalb der recipirten Lehrweise zu halten, sodass nach der Absicht jener Verordnung den Andersgesinnten nur die Presse und die Opposition bei den Disputirübungen unter der Bedingung

gemässigten Verhaltens offen blieb. Zwar erschien die neuere Philosophie im Ganzen den Gelehrten, deren geistigen Bedürfnissen die Kirchenlehre, die Naturforschung oder die Philologie hinreichende Befriedigung boten, meistens nur als ein unbequemer Störenfried. Der unreifen Jugend genügte nach ihnen zur Vorübung des Verstandes eine humanistisch gemilderte Scholastik. Wozu wollte man sie, statt sie zu gründlichen und erspriesslichen Fachstudien anzuhalten, sich in die endlosen Zweifel und Controversen der zeitgenössischen Denker verwickeln lassen, auf Kosten der Eintracht und der festen Ueberzeugung, ohne die eine erfolgreiche Thätigkeit im Dienst der staatlichen und kirchlichen Ordnung ja nicht zu erwarten war. Am Ende war selbständige philosophische Forderung doch eigentlich nur im vorchristlichen Alterthum zulässig gewesen, während für uns die wichtigsten Lebensfragen ein für allemal durch das Evangelium erledigt waren. Also sollte wenigstens an den Hochschulen der altbewährte Lehrstoff zur formellen Schärfung des Urtheils beibehalten bleiben; erst dem Mannesalter wollte man es vorbehalten, wenn Diesem und Jenem der philosophische Trieb keine Ruhe liess, sich in eigenen Speculationen zu versuchen. Wie lange die Natur der Dinge sich mit so künstlicher Absperrung der Schule von dem Leben vertragen würde, kümmerte diese vorsorglichen Leute weniger; die philosophische Facultät, wie sie sich gerne nannte, wurde zwar fast zur höheren Knabenschule herabgedrückt, aber dafür einer schweren Verantwortlichkeit enthoben. Wir dürfen ihnen das nicht zu sehr verargen: die werdende Philosophie war noch zu wenig ausgebildet um ihre Ziele, ihre Mittel und ihre Gefahren so klar wie jene alten, abgelebten übersehen zu lassen, und darum musste ihre Einführung in den doch vorzugsweise propädeutischen Unterricht den damaligen Pädagogen nicht viel anders erscheinen, als etwa den jetzigen ein Aufgeben der classischen Bildung zu Gunsten der Beschäftigung mit irgend einer erst entstehenden modernen Literatur. So kam es, dass sogar die drei Vertreter der philosophischen Fächer in der Leydener Facultät cartesianisch dachten ohne in demselben Geist lehren zu wollen. Der Ethiker Bornius, ein gewandter Weltmann, den Heydanus

einen verleugneten Cartesianer nennt, gab sich in seiner Antrittsrede von 1653 als Eklektiker zu erkennen, empfahl aber für die Anfänger den erprobten Führer Aristoteles. De Raei konnte in seinen physischen Vorlesungen, wo es schon Sitte war, Thatsachen und Erklärungen aus einander zu halten, schon eher auf sich nehmen, moderne Theorien als die wahrscheinlicheren darzustellen. Der Dritte, Adriaan Heereboord, bekannte sich in dem nämlichen Fach zu der modernen Partei, war aber ein strenger Reformirter, dem die Philosophie als Hagar der theologischen Sara untergeordnet war, und hielt sich bei seiner Logik stets an den amtlich eingeführten Leitfaden von Burgersdyck. Ihm besonders muss Geulincx mit seinen Reformbestrebungen unbequem gewesen sein, besonders wenn er schon wusste, dass dieser seine Philosophie gelegentlich als christliche der heidnischen peripatetischen entgegenstellen wollte; und erst nach seinem Tode sollte es dem Südländer gelingen eine Anstellung bei der Universität zu erobern.

Das eigentliche Haupt der Fortschrittspartei war merkwürdigerweise ein Theologe, der reiche Prediger und Professor Abraham Heydanus, dessen Einfluss bei dem Curatorium und der Regierung schon die Ernennung seines bekannten Collegen Coccejus erwirkt und manche Milderung der von den Conservativen durchgesetzten Decrete veranlasst hatte, ein humaner und feingebildeter Geistlicher und von Anfang bis zu Ende der hiesigen Wirksamkeit unseres Denkers dessen Gönner und Wohlthäter. Durch seine Vermittlung wird alsbald dessen Uebertritt zum Protestantismus erfolgt sein, dessen urkundliche Beglaubigung mit den Kirchenbüchern jener Zeit uns verloren ist. Am 7. Mai 1658 wurde er von dem Rector immatriculirt; dabei ist verzeichnet, dass er einen eigenen Haushalt führte; an demselben dort erwähnten kleinen Platz (Garenmarkt), vermuthlich in demselben Hause, wohnte mit ihrer Mutter seine Braut Susanna Strickers, als er sich gegen Ende November mit ihr in das Register der gemischten Ehen einschreiben liess. Am 8. December wurde sie sein Weib; als Zeuge wird neben der Mutter sein zukünftiger Schwager Sebastiaan van den Bosch genannt. Die Familie war also mit der Verbindung einverstanden, und wahrscheinlich erst wegen dieser mit ihm nach Hol-

land gegangen, ohne seine Religionsänderung mitzumachen: vielleicht reiste sie sogleich in die Heimath zurück, und findet sich darum von ihr keine weitere Spur. Wenn etwa der verstorbene Brautvater jener Arnoldus Strix oder Strickers war, der bei Geulincx' Taufe Pathe gestanden, wäre dies für die Gegner des schon in Löwen vorbereiteten Heirathsplans dort ein neuer Grund zum Aergerniss gewesen.

Um sich in seiner neuen Umgebung als Gelehrter zu empfehlen, hatte Geulincx schon am 16. September den Doctorgrad in der Medicin erworben. Dass er als praktischer Arzt auftreten wollte, ist mindestens zweifelhaft; hingegen befindet sich unter den nachgeschriebenen Collegienheften, von denen später die Rede sein wird, eine Medicina contracta. Vorläufig war der noch vor Kurzem gefeierte Facultätsprofessor auf den Ertrag von Privatstunden in wenigen begehrten Fächern, und Unterstützungen aus dem Ueberfluss seines Patrons Heydanus angewiesen. Seinem Fortkommen als Lehrer stand schon sein früher so bewundertes Latein entgegen: er hatte sich nach löwener Vorbildern einen blumenreichen, etwas manierirten Stil angewöhnt, den man in Leyden als unclassisch verschmähte, und trat als Brabanter und Sanguiniker mit einer gewissen Emphase auf, die den einfacheren und bedächtigeren Holländern weniger zusagte. Dabei war er aus nicht recht bekannten Gründen seines Amtes entsetzt und hier als mittelloser Flüchtling angekommen; unter solchen Umständen alsbald gar eine Familie zu gründen mochte in Mancher Augen ein Beweis unverzeihlichen Leichtsinns sein; war denn der Religionswechsel eines solchen Menschen auch gewiss ernstlich überlegt, und hatte sich der brave Pastor nicht von ihm täuschen lassen, wie denn schon so mancher fremde Abenteurer in der gastfreien Republik eine, wie sich bald herausstellte, unverdiente Aufnahme gefunden hatte? Die Zurückhaltung, mit der man den Mann fast allenthalben aufnahm, das Uebelwollen und die Verleumdungen gewisser Leute konnten in seiner Lage dann am wenigsten ausbleiben, wenn man trotz alledem eine nicht unbedeutende Geisteskraft und einen möglichen gefährlichen Rivalen in ihm witterte. Nur guter Rath und Geduld konnten ihn auf die Dauer sein Ziel erreichen lassen.

Erst im Frühjahr 1659 ertheilte ihm der academische Senat (wohl als Anerkennung seines philosophischen Doctorgrads) das Recht, Privatvorlesungen vor mehreren Zuhörern (collegia) zu halten. Der Vorsitz bei öffentlichen Disputationen im Universitätsgebäude wurde nach Gutachten der Facultät (Heereboord war nicht dabei und stand eben wegen Trunkenheit auf offener Strasse unter kirchlicher Censur) von den Curatoren erst im Spätherbst erlaubt; nur sollte er sich streng innerhalb der peripatetischen Schranken halten, und die Genehmigung jederzeit widerruflich sein; auch wurde ihm jeder Anspruch auf weitere Vergünstigungen ausdrücklich versagt. Als er im folgenden Jahre dennoch aufs Neue einzukommen wagte, um zu unentgeltlichen öffentlichen Vorträgen ermächtigt zu werden, war Heereboord wieder auf seinem Posten, und es erfolgte ein abschlägiger Bescheid mit Einziehung der früher gewährten Erlaubniss; doch wurde die Entscheidung dem Bittsteller erst nach vier Monaten insinuirt. Es war auch sonst Gewohnheit der holländischen Regenten, der öffentlichen Meinung oder der mächtigeren Partei durch strenge Decrete zu willfahren, dann aber die Getroffenen durch deren möglichst milde Ausführung in Schutz zu nehmen. Im Juni 1661 wurde noch einem Peripatetiker gewöhnlichen Schlages, David Stuart, der öffentliche Unterricht ohne Titel und Gehalt erlaubt, dann aber starb nach acht Tagen der ärgste Widersacher Heereboord, und konnte Geulincx von Neuem versuchen bei den Curatoren Gehör zu erlangen.

Diesmal machte er den Anfang anders, und schrieb seine Logica fundamentio suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta, für deren Widmung er von der Oberbehörde im August 1662 mit siebzig Gulden und einem kärglich besoldeten Lectorat belohnt wurde. Die Absicht war zweifellos, der neuen Philosophie, welche man bei den herrschenden Vorurtheilen und den bestehenden Verordnungen nicht in den Vordergrund zu bringen wagte, eine Hinterthüre zu öffnen, um viele Studirende und deren Fürsprecher zufrieden zu stellen und die Universität nicht hinter der Zeit zurückbleiben zu lassen. Wer daran Anstoss nahm, konnte sich insoweit trösten, als die recipirte Logik durch die Erhebung David Stuarts zum Professor extraordinarius den

Vortritt behielt, den sie auch bei weiteren Beförderungen nicht verlieren sollte. Dennoch war es nach allen den früheren Massregeln ein wichtiges Ereigniss, dass zum ersten Mal ein hiesiger philosophischer Lehrstuhl einem Selbstdenker wie Geulincx eingeräumt wurde, und gar in dem Augenblicke, wo er eben gezeigt hatte, dass die peripatetische Clausel in seiner Bestallung ihm nur als todter Buchstabe gelten konnte. Seine Antrittsrede vom 14. October, De removendis parergis et nitore conciliando disciplinis, bezeugte das aufs Neue. Ohne den verpönten Namen des Cartesius zu nennen, traf er mit schlagendem Witz die Hauptfehler der alten Methode, die weit ausholenden Einleitungen, die verfrühten Erörterungen über tiefere Fragen, den ganzen historischen und rhetorischen Wust mit dem die einfachsten Sachen überschüttet und verdunkelt wurden. Durch solche Misstände war die Logik bei Manchen in Missachtung gerathen, während Andere sie neben dem angeborenen Denkvermögen für ziemlich entbehrlich hielten. Und doch war sie nichts Geringeres als die Wissenschaft vom Geist, und als solche ungleich wichtiger als selbst die mathematischen und physischen Untersuchungen. Sed generosae mentes, lautete der Schluss der Rede, exsolvunt se istis praejudiciis; malunt secum quam cum corpere versari. Et hisce logicam placere necessum est; sed genuinam logicam, nam in spuriam illam merito debacchantur; illa mihi juxta ac illis invisa semper erit. Mit solchem unumwundenen Bekenntniss trat der neue Lector der noch übermächtigen alten Schule entgegen, dort wo er von ihrer Feindschaft und der Gleichgültigkeit der meisten unter ihren Verächtern nichts als dauernde Armuth und Hintansetzung zu erwarten hatte, und Talent genug besass, um sich mit einigen geschickten Zugeständnissen ein glänzenderes Loos zu sichern, wie das den Herren Ordinarien so trefflich gelungen war. Nur war er, anders als jene, ein Mann von Charakter, und erwartete seinen Sieg von der Wahrheit und der alleinberechtigten Vernunft. Für den Augenblick schien er sich denn auch nicht verrechnet zu haben. Ohne Hinderniss eröffnete er schon nach wenigen Monaten Disputationen über physische und ethische Gegenstände; im Sommer

1663 wurde die Widmung der Methodus inveniendi argumenta von den Curatoren mit sechzig Gulden belohnt; im Herbst 1664 erfolgte eine Gehaltserhöhung, und im folgenden Jahr ein revidirter Neudruck der Löwener Quaestiones quodlibeticae unter dem classischeren Haupttitel Saturnalia. Sein Latein war diesmal gewählter als damals, und der Inhalt dem Gedankenkreis republikanischer und protestantischer Leser angepasst, auch waren einem Theil der Einleitung Erläuterungen beigegeben. Aus der Dedication an einen Edelmann in Seeland ersehen wir, dass er damals seit drei Jahren (also wohl seit seiner Anstellung) dessen Neffen als Zögling im Hause hatte.

Zugleich erschien der erste Tractat der Ethik; und dieser brachte ihm nicht nur eine Verehrung von dreissig Gulden ein, sondern seine Erhebung zum Professor extraordinarius, wobei ihm statt einer Gehaltszulage freie Wohnung im Staatencollegium (d. h. dem Landesconvict für Theologen) verstattet wurde. Es war damals gerade die Stelle des Subregenten jener Anstalt frei, und die Zahl der Alumnen so gering, dass man sie zu besetzen keine Eile hatte; sie einem erklärten Neuerer ganz zu übertragen, hätte man den Kirchlichen gegenüber nicht gewagt, zumal nachdem bei den remonstrantischen Streitigkeiten vor einem halben Jahrhundert das Collegium einen zweifelhaften Ruf erworben und sich sogar als Brutstätte des Katholicismus verdächtig gemacht hatte. So musste Geulincx sich mit der leerstehenden Familienwohnung begnügen, und mag dafür einige Dienste als Repetent geleistet haben, wie denn auch mehrere der Stiftsgenossen unter ihm zu disputiren Veranlassung fanden.

Zum dritten Male hatte er eine akademische Rede zu halten, und erwählte zum Thema die Missachtung, welcher bei den Menschen sogar das Werthvollste anheimfällt, wenn es ihnen allzu bekannt erscheint. Namentlich gilt dies nach ihm von der eigenen Vernunft, deren Aussprüche weit weniger als die Vorspiegelungen der Sinnlichkeit und der Phantasie beachtet werden; obgleich diese dem der Seele von Haus aus fremden körperlichen Leben entstammen, und die Erkenntniss unseres Selbst und seiner wahren Interessen nur zu verdunkeln im Stande sind. In dieser Betrach-

tung liegt der Schlüssel zu Geulincx ganzer Ansicht von der Philosophie. Der Dualismus von Geist und Körper gilt ihm als ausgemachte Thatsache; er hat sich darum vorgenommen, das Geistesleben unabhängig von Allem was ausserdem sein mag, aus den eigenen Prinzipien zu entwickeln und in feste Ordnung zu bringen. Daher seine Auffassung der Physik als bloss hypothetischer Erklärung des in der Wahrnehmung Gegebenen, während Logik und Metaphysik unläugbare Grundsätze festzustellen und damit eine apodiktisch gewisse Ethik vorzubereiten haben. Die Naturwissenschaft will er mit Anschluss an die experimentelle Forschung so rationell wie möglich behandelt haben, widmet sich aber vorzugsweise jenen Geisteswissenschaften, wo er nicht auf vereinzelte Andeutungen aus der Aussenwelt zu warten braucht, und von der stets gegenwärtigen Vernunft die sicherste Anweisung erhält zu einer ihren Forderungen entsprechenden Lebensführung. Und so wenig ist ihm das ethische Wissen bloss Sache der gelehrten Stände, dass er nicht nur alsbald, neben der Fortsetzung der ethischen und physikalischen Disputationen, solche über die Grundlagen der Metaphysik eröffnet, sondern seinen ersten ethischen Tractat in die Landessprache überträgt, ein Muster niederländischen Stils, schon in dem anmuthigen Vorwort, mit dem er auch diese Arbeit den Curatoren zu empfehlen Gelegenheit nimmt[4]).

---

[4]) Herr Vander Haeghen, dem das äusserst seltene Büchlein entgangen war, kennt nur die Citate daraus in der von Bontekoe besorgten ersten Ausgabe der vollständigen lateinischen Ethik, und sagt deshalb (p. 211): Les notes flamandes de G.... sont pleines de mots français, conformément à l'usage de son temps (Voir p. ex. Eth. tr. I sect. 2 § 11 n. 2). Er hat da eine Stelle getroffen, welche Geulincx selber folgendermassen einleitet: „Ich will hier ein wenig die Sprachen ändern, ob etwa Jemand die höfische oder Schulsprache (wie man zu sagen pflegt) besser gewohnt wäre und leichter fasste: es ist ja nothwendig, dass Jeder das Gesagte recht verstehe. Dabei muss ich durch verschiedene Sprachen hindurch so etwas kaudern (das bringt jene Mode mit) und gleich nachher will ich wieder, wie das einem rechtschaffenen Landsmann geziemt, deutlich und ohne Umschweif fortfahren." Es folgt nun die Parodie jener gezierten Redeweise voller Fremdwörter, sogar in andern Lettern als der übrige Text: Bontekoe, der den Spott nicht verstand, hat die Stelle als einfachen Zusatz zum Text ohne die dazu gehörende Einleitung abgeschrieben. Der Uebersetzer de Reus von 1691,

Schon hatten sie ihm die Erlaubniss zu ethischen Vorlesungen gegeben (Febr. 1667) und seine Besoldung auf siebenhundert Gulden gebracht. Ob er die Wohnung im Collegium dafür räumen musste, ist ungewisss; erst im Spätherbst 1668 wurde der Peripatetiker Spinaeus als Subregent installirt, und bei dieser Gelegenheit dem einstweiligen Haussassen keine Entschädigung verliehen. Auch bei einem Festessen der Universität zu Ehren Jenes und anderer Neuernannten war er nicht mit eingeladen: die Gönner durften nichts versuchen, was ohne Nutzen einen lebhaften Widerspruch hervorgerufen hätte. Doch wandten sie ihm zu, was sie vermochten. Noch am ersten Juni 1669, da der Präses des Collegium Oratorium, Georg Hornius, wegen Geisteskrankheit schon längere Zeit abwesend war, erhielt Geulincx den Auftrag, jene Uebungen zu leiten. Möglicherweise hatte er damit schon privatim angefangen; wir haben wenigstens noch die Aufzeichnungen aus seinem Collegium unter dem genannten Titel; sogar eine Ausgabe davon erfolgte noch gegen Ende des Jahrhunderts zu Amsterdam.

Jetzt aber waren die übrigen Lebenstage des erst fünfundvierzigjährigen Denkers schon gezählt. Nicht wie Spinoza, welcher fast neun Jahre nach ihm geboren, ungefähr dasselbe Alter erreicht hat, wurde er von einem schleichenden Uebel dahingerafft, sondern ganz unerwartet sollte er mit anderen Collegen, darunter Coccejus, einer jener Seuchen zum Opfer fallen, von denen die Stadt noch im siebzehnten Jahrhundert öfters heimgesucht wurde. Die Beschreibungen der ärztlichen Augenzeugen sind den heutigen Medicinern zu wenig verständlich, um die Krankheit sicher bestimmen zu lassen. Einige reden von Typhus, Andere glauben an eine besonders bösartige Malaria; Beides kennen wir hier in geringerem Umfang noch heute aus trauriger Erfahrung. Es starben von Juli bis November 1669 unter Anderen der Hauptschultheiss der Stadt, vier regierende Bürgermeister, mehr als die Hälfte der Rathsherren, und im Ganzen jede Woche zwei- bis dreihundert Menschen

dessen Sprache Herr Vander Haeghen als eine weit reinere rühmt, macht vielmehr den Eindruck eines ängstlichen, steifen Puristen, und verdient wegen ungenauer Wiedergabe die Rüge, die ihm der belgische Gelehrte (p. 167) zu Theil werden lässt.

meistens aus den wohlhabenderen Ständen. Statt gleich nach den Hundstagen, konnten erst am 21. November die akademischen Vorlesungen wieder anfangen. Tags zuvor hielt der alte Heydanus im theologischen Auditorium eine Gelegenheitsrede, wobei er der eigenen Gattin und so mancher Freunde und Amtsgenossen in Ehren gedachte. Zwei Philosophen u. A. hatte die Universität verloren. Der eine war David Stuart, der sich eben nach Paris begeben hatte und im Begriff stand von einem dortigen Meister wegen eines Steinübels operirt zu werden; mit ihm gingen zu Grunde copiosa illa logicae artis supellex, et distinctionum innumerabilium apparatus, et eclecticae philosophiae quam promittebat, spes omnis quam ostentabat. Also auch der von Gelehrsamkeit strotzende Vertreter der officiellen Logik war von der Zeitbewegung nicht ganz unberührt geblieben. Der andere Todte war unser Geulincx, ille quidem ingenio felix et eloquio disertus, ut nisi paupertas (illa quidem bonae mentis mater, sed magnum, ne emergant qui cum illa conflictantur, impedimentum) obstitisset, inter excellentes hujus seculi philosophos et oratores nomen et decus tueri potuerit.

An welchem Tage und in welchem Hause er gestorben, wo er begraben liegt, habe ich nicht auffinden können. Erst zwölf Tage bevor ihm jener Nachruf gewidmet wurde, war ihm zum letzten Mal ein Viertel eines Jahrgehalts angewiesen worden; demnach war er am 8. November noch unter den Lebenden. Den 27. desselben Monats beschlossen die Curatoren nach Anlass einer Bittschrift der Wittwe, ihr „zum Unterhalt ihrer Familie Mitleids halber" zwei Jahre lang eine Pension von hundert Gulden jährlich ohne Mehr zuzulegen. Das Geld ist, wie die wohlerhaltenen Rechnungen beweisen, niemals in Empfang genommen worden. Schon Anfangs Januar musste die Aermste auf Senatskosten zu Grabe getragen werden, und von der Familie, deren Dasein sogar nur aus dem Pensionsbeschluss erhellt, findet sich weiter keine Erwähnung; vielleicht waren auch die Kinder schon mittlerweile der noch immer herrschenden Krankheit erlegen.

War, wie man nach allen Andeutungen vermuthen darf, das

Haus in wenigen Wochen ausgestorben, und haben gleichgültige Unterbeamte, denen die Besorgung der geringen Verlassenschaft anheimfiel, alles Brennbare als gesundheitsgefährlich vernichtet, so erklärt es sich am ehesten, dass keine Briefe oder sonstige Papiere sich erhalten haben. Von einem Bildniss konnte in Geulincx' Umständen kaum die Rede gewesen sein; seine Handschrift besitzen wir bloss in den Senatsakten, wo er dreimal den Empfangschein über einige Gulden Disputationsgebühren zu unterschreiben hatte. Schon die Herausgeber seiner Collegienhefte zwischen 1675 und 1696 mussten sich mit Nachschriften von Schülern begnügen, darunter Bontekoe, der in der Nähe war und gewiss Nichts versäumt hätte um der Originale habhaft zu werden.

Ein solches Ende im besten Lebensalter, bevor noch das Beste was der Denker zu geben hat, ihm fertig genug erschien, um aus dem engen Hörsaal in die weite Welt gehen zu dürfen, beklagen wir im ersten Augenblick als ein unzeitiges. Wir möchten den unverdrossenen Lehrer die höchste akademische Würde erreichen und als gefeierten Redner und Schriftsteller an dem Fortschritt seiner Wissenschaft unter allseitiger Anerkennung theilnehmen sehen. Indessen zeigt sich bei näherer Erwägung der Umstände, unter denen Geulincx sich emporzuringen hatte, dass ihm, wofern er sich für seine Sache einen bedeutenden äusseren Erfolg versprochen hatte, manche bittere Enttäuschung erspart worden ist. Schon vier Jahre nach seinem Verscheiden wurde, durch den Sieg der oranischen Partei und der mit ihr verbündeten Strengkirchlichen, die mühsam behauptete cartesianische Bewegung an der Universität gewaltsam unterdrückt, indem deren letzter Vertreter in der Logik und Metaphysik, Theodor Kranen, in die medicinische Facultät versetzt, und durch Besetzung aller in Betracht kommenden Lehrstühle mit Anhängern der peripatetischen Ueberlieferung nur dieser das Wort gelassen wurde. Freilich die Jüngeren, eifrige Schüler unseres Geulincx, rührten sich noch jahrelang in Disputationen und gaben den kirchlichen Gegnern wie Spanheim ihre Abneigung bei jeder Gelegenheit kund; auch versuchte Johannes Swartenhengst, welcher am 3. Juli 1666 eine Abhandlung des Meisters vertheidigt hatte, dessen Unterricht fortzusetzen und war sogar

Anfang 1672 zum Vorsitz bei philosophischen Disputationen zugelassen; gegen den Strom der Reaction aber vermochten diese jungen Leute, deren Talent ihrem Eifer nicht entsprach, gar zu wenig. Nicht nur wurde 1675 der neue aufstrebende Irrlehrer von der Universität vertrieben, sondern im folgenden Jahre musste der fast achtzigjährige Heydanus seinen öffentlichen Tadel der jüngst erfolgten Verfügungen des Curatoriums mit Verlust seines Amtes büssen. Er starb als hochverehrter Prediger erst am 15. October 1678; seit einem Jahre besitzen wir über ihn eine ausführliche Monographie von Dr. J. A. Cramer, in der das Nähere aus den Akten verzeichnet ist. Wo Swartenhengst geblieben, ist mir nicht bekannt; Bontekoe, der zugleich mit ihm vertrieben wurde, fand nach zehn Jahren sein Ende in Frankfurt a. d. Oder als Leibarzt des Kurfürsten von Brandenburg. Nur in der Physik war der Aristotelismus offenbar unmöglich geworden, und liessen sich das Ueberhand nehmende Experiment und die Rechnung durch keine Decrete beschwören, sodass hier neben dem peripatetisch gesinnten Wolferd Senguerd der umsichtige Cartesianer de Volder im Amte blieb, und Beider vorwiegend Thatsachen hervorhebender Unterricht, ohne Störungen zu erregen, vielmehr die alten theoretischen Gegensätze in Vergessenheit brachte. Die Geisteswissenschaft, wie Geulincx sie gewollt hatte, war mit seinen Zöglingen (die sie wohl schwerlich weiter gebracht hätten) von der Hochschule fortgewiesen; die andere Seite der cartesianischen Philosophie verlor sich in der empirischen Naturkunde, deren Pfleger seitdem hier zu Lande vorzugsweise als die Philosophen betrachtet wurden.

Ausserhalb der Universität, unter Gelehrten und Ungelehrten, denen die geistige Nahrung in den Kirchen und öffentlichen Schulen nicht recht genügte, gab es noch Manche, die sich im Stillen eine eigene zeitgemässe Ueberzeugung zu bilden bestrebt waren. Von diesen labten sich nicht Wenige an dem lateinischen oder übersetzten Spinoza; Andern musste der dem Anschein nach weniger radicale Geulincx eher behagen. Ihren Wünschen verdanken wir ohne Zweifel die Herausgabe fast sämmtlicher Vorlesungen des Verstorbenen, nachdem sie wohl einige Zeit handschriftlich von Einem zum Andern gewandert waren. Zuerst besorgte Bontekoe

unter dem Namen Philaretus den Druck der vollständigen Ethik und eine neue Auflage der Methodus, nebst des Verfassers Antwort auf einzelne Einwendungen gegen jene; da musste er in dem nämlichen Jahre 1675 die Stadt verlassen und fand keine Gelegenheit das Unternehmen fortzusetzen. Im Jahre 1683 erschien die Ethik zum zweiten Male bei einer anderen Leydener Firma. Fünf Jahre später durch diese letztere in Verbindung mit einer anderen am Orte die Physik als Anhang zu Bontekoe's nachgelassener Metaphysik; und zugleich eine ältere Fassung desselben Compendiums durch Vermittelung eines Caspar Langenhert in Franeker.

Nach diesen Veröffentlichungen finden sich noch drei weitere Verleger. Das berühmte Haus Jansson-Waesberge in Amsterdam wiederholte noch dreimal (1691, 1696 und 1709) die Ethik, wobei sich 1696 die Prediger Flenderus und Hazeu[5]) betheiligten; auch verlegte es nach dem Exemplar des Bontekoe, das im Besitz eines früheren Mitschülers war, das Collegium Oratorium. Ein anderer Amsterdamer Buchhändler, Joh. Wolters, fügte 1695 die Metaphysik hinzu und besorgte 1698 einen Neudruck der Logik nach der Ed. princeps von 1662, ohne diese zu erwähnen. Eine dritte Gruppe bilden die Ausgaben bei Dirk Goris in Dordrecht, die wir wahrscheinlich alle dem Antonius de Reus (24. Apr. 1668 als 23jähriger Student der Rechte zu Leyden eingeschrieben) zu verdanken haben. Sie umfassen die Annotata praecurrentia und majora zu Descartes' Principia nebst einer Sammlung von unter Geulincx vertheidigten Thesen (1690 und 1691), und holländische

[5]) Hr. Dr. Göppert (Geulincx' Ethisches System, Breslau 1883, S. 4) hält Hazeu für einen „höheren Geistlichen, etwa nach unseren Begriffen Superintendenten“ zu Oestgeest, und meint, „das Dorf scheint nicht mehr zu existiren“. Dorf und Kirche stehen nach wie vor an der Landstrasse nach Haarlem, und Antistes heisst einfach Pfarrer; höhere Geistliche hat keine der protestantischen Kirchen im Lande je gekannt. Jetzt wieder lässt Hr. Prof. Minor in seinem Buch über Schiller den Vater des Dichters „die blühenden Städte im Haag“ besuchen, als ob diese Residenz eine ganze Gegend wäre. Man sollte sich doch gehörig erkundigen, oder sich überflüssiger Erklärungen enthalten. Wichtiger ist, dass der Mann als Student am 14. März 1668 eine von Geulincx' Abhandlungen de Finibus bonorum et malorum vertheidigt hatte (Hassen bei Vander Haeghen p. 216 ist Druckfehler). Flenderus hatte anderswo studirt, und war Prediger und Titularprofessor in Zutphen.

Uebersetzungen der Metaphysik, Physik und Ethik nach den gedruckten Originalen (1696 und 1697). Nach der Wittenberger Ethica epitomata, welcher Hr. Vander Haeghen (p. 209) als Neutrum plurale citirt, erschien noch 1722 ein holländischer Auszug in Groningen; diese Schrift gehörte aber schon zu den theologischen Widerlegungen, unter denen nach dem Vorgang Ruard Andala's und des Hallenser Professors Christian Thomasius, der bisher unangefochtene Ruf der Ethik als Erbauungsbuch verloren ging. Erst die späteren Untersuchungen über die Schicksale des Cartesianismus haben den halbverschollenen Namen des niederländischen Denkers wieder ans Tageslicht gezogen, und aus seinen Schriften, soweit sie zu beschaffen waren, seine Bedeutung unter den Vorkämpfern der neueren Wissenschaft vorläufig ausgemacht. Es fehlt, bevor wir darüber schliesslich entscheiden dürfen, an einer Sammlung seiner weit zerstreuten Werke, welche dem Forscher das in Betracht kommende Material zum ersten Mal in bequemer Uebersicht vor Augen legt.

Eine solche habe ich, nachdem mir nach jahrelangem Bestreben, zuletzt durch die genauen Nachweise Hrn. Vander Haeghens, alles dazu Erforderliche zu Gebote steht, zu bearbeiten unternommen. Ausser den gedruckten Schriften verfüge ich noch über eine saubere Handschrift, vor wenigen Jahren entdeckt und heute Eigenthum unserer Universitätsbibliothek, in welcher ein ungenannter Verehrer die ganze Reihe der hier gehaltenen Vorlesungen der Nachwelt erhalten hat, und zwar meistens in reinerem Text als die früheren Herausgeber ihn besassen. Neben den Bemerkungen zu Descartes, dem Collegium Oratorium, der Metaphysik, Physica vera und vollständigen Ethik findet sich hier eine Physik nach den Peripatetikern, Bemerkungen zur gedruckten Logik, ein Collegium Medicum, ein Tractat de officiis disputantium, Paradigmata zu Disputationen, auch gesammelte Schemata und Phrasen aus dem Cicero. Diese Collectaneen, sowie das medicinische Compendium und die nichts Ursprüngliches bietenden Annotationes praecurrentes aufzunehmen, hätte kaum noch einen Zweck. Das Uebrige wird drei Bände füllen, in ähnlicher Ausstattung wie die von mir unter Mitwirkung van Vlotens besorgte

Ausgabe des Spinoza. Von diesem früheren Unternehmen war noch ein Rechnungssaldo übrig geblieben, und der verwaltende Ausschuss meinte, in Anbetracht der historischen und geistigen Verwandtschaft zwischen beiden Philosophen, der Absichten der Beitragenden zu des letzteren Denkmal am meisten zu entsprechen, wenn es jenen Rest gebrauchte um die Vergleichung seiner Gedanken mit denen seines Nachbarn und nächsten Vorläufers zu erleichtern. Für die technische Ausführung bürgt der Name des Verlegers, Hrn. Martinus Nyhoff im Haag.

Der erste Band wird hauptsächlich in chronologischer Ordnung Alles umfassen was Geulincx selber der Oeffentlichkeit übergeben hatte. Nach einem Verzeichniss der ermittelten Hauptpunkte in seinem Leben folgt also zuerst die Rede von 1653 mit den Quaestiones, Beides nach der Ueberarbeitung letzter Hand (1665) mit Angabe der älteren Lesarten; dann die Rede von 1662 und die Logik nebst den Erläuterungen die sich in den Collegienheften erhalten haben; weiter die Methodus, der stoffverwandte Tractat über die Pflichten Disputirender aus derselben Quelle, endlich die Antrittsrede von 1665.

Der zweite Band wird die systematischen Werke enthalten, welche zwar nur in den Vorlesungen mitgetheilt, aber höchstwahrscheinlich bestimmt waren, nach einer letzten Ueberarbeitung unter die Presse gegeben zu werden. Dazu gehören die Physica vera, die bisher unbekannte Physica ad mentem peripateticorum, die Metaphysik und die Ethik, deren erster Tractat ohne die Noten schon 1665 vom Verfasser herausgegeben worden war.

Für den dritten Band bleiben die Schriften, welche wohl nur dem augenblicklichen Lehrzweck dienen sollten, und für uns einen Werth bloss deshalb haben, weil der Verstorbene keine Gelegenheit gefunden, sich über Dies und Jenes vor einem grösseren Kreise anzusprechen. Es sind die Annotata majora zum Cartesius und die Thesen, welche nur für den Gebrauch im Auditorium als Gelegenheitsschriften gedruckt waren, und von deren ersten Auflage, soviel mir bekannt, nur Eine Nummer sich in Berlin erhalten hat. Als Anhang noch das Collegium oratorium.

Ueberall wird durch sorgfältige Vergleichung der vorliegenden Texte dafür gesorgt werden, dass der Leser die vollständige Verfügung über das noch vorhandene Quellenmaterial erhält; nur die offenbaren Schreib- und Druckfehler werden verbessert und die unzweckmässige Interpunction durch eine verständlichere ersetzt werden, überhaupt so verfahren wie es die Pflicht eines Herausgebers nachgelassener Papiere erfordern würde. Möge die ganze Arbeit dazu beitragen, ein nicht unwichtiges Kapitel in der Geschichte der Philosophie der Vollkommenheit näher zu führen, und zu sühnen was seine Zeit in ihrer Unwissenheit an einem redlichen Forscher nach der höchsten Wahrheit verbrochen hat.

Leyden, im Mai 1890.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, A. Müller, J. Gould Schurman, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

I.

Bericht über die deutsche Litteratur der Vorsokratiker. 1889.[1]

Von

H. Diels in Berlin.

Zeller, E. Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 3. Aufl. Leipz. 1889. 317 SS. 8°.

„Ich habe meinen lieben, vortrefflichen Freund Zeller zwar um mancher Eigenschaften willen stets bewundert, die mir abgehen; ganz besonders aber um der Meisterschaft willen, die er bei Veranstaltung neuer Auflagen seiner Werke entwickelt, das schon ursprünglich gut Gewesne durch wiederholte Sorgfalt zum Besseren und Besten zu machen." Diese Worte Straussens gelten auch von dem neuesten Büchlein, das seit 1883 nun zum dritten Male hinaustritt. An mehr als fünfzig Stellen hat der Verf. sachliche Aenderungen für nötig erachtet, wo eigene und fremde Forschungen unterdessen weiter geschritten waren oder wo bedeutenderen Arbeiten gegenüber die alte Stellung zu wahren blieb. So erscheint jetzt S. 22 (die Seitenzahlen sind dieselben geblieben) Pherekydes ‚vielleicht' abhängig von Anaximander (vgl. S. 34), das Schülerverhältnis des Anaximenes zu Anaximander wird bestimmter betont (S. 36), die auf Pythagoras bezüglichen Worte des Heraklit (fr. 17) werden als teilweise interpolirt bezeichnet, die Verwandtschaft des Antisthenischen Materialismus mit der Stoa schärfer hervorgehoben (S. 102), die Abfolge der Platonischen

[1]) Ueber die im Archiv selbst erschienenen Arbeiten gibt der dem dritten Bande angefügte Index III S. 703 Auskunft.

Dialoge, namentlich des Theätet, genauer bestimmt (S. 115), die akademische Schule als θίασος gewürdigt (S. 143), bei Aristoteles die λόγοι ἐξωτερικοί und das 3. B. der Rhetorik anders aufgefasst (S. 152), das Pneuma als Medium der Sinneswahrnehmungen zugefügt (S. 177), in der Stoa wird die innere Wahrnehmung (S. 213), bei Plotin die Wirksamkeit des Nus (S. 293) eingehender dargestellt.

Aufgefallen ist mir, dass S. 205 die berühmte φαντασία καταληπτική Zenons als eine solche bezeichnet wird „die zur κατάληψις zu werden geeignet ist". Nach meiner und Zellers früherer Auffassung (G. d. Ph. III a 83 ff.) kann καταληπτικός nur active Bedeutung haben „eine zum Erfassen (κατάληψις) des Verstandes geeignete Vorstellung". Dagegen die passive Erklärung Hirzel's, „Vorstellung, die vom Verstande ergriffen werden kann", scheint mir sprachlich unmöglich, ebenso die vermittelnde von L. Stein, Psychologie der Stoa II 167 ff., dass Zeno mit jenen Kunstausdrücken doppelsinnig beiden Auffassungen gerecht werden wollte. Die Verwendung des Suffixes ικός in der philosophischen Kunstsprache ist vom 5. Jahrh. an bis in die späteste Zeit griechischer Wissenschaft so fest, dass ein Schwanken oder ein Misverstehen selbst einem Zenon unmöglich zugetraut werden kann.[2])

Zahlreicher als die sachlichen Aenderungen sind die stilistischen. Es ist belehrend und erfreuend zu sehen, wie ein Meister deutscher Rede durch Beseitigung der schleppenden Hyperbata und Participialconstructionen, durch Einführung deutscher Kunstwörter (statt adäquat und inadäquat S. 288, 287, specifische Qualität S. 73) u. a. dgl. sein Werk auch in der Form „zum Besseren und Besten" hinzuführen bestrebt ist.

Natorp, P. Zur Philosophie und Wissenschaft der Vorsokratiker. Philosophische Monatshefte XXV (1889) S. 204—223.

Der Verf. nimmt in diesem anregenden Aufsatze Stellung zu dem wichtigen Werke P. Tannery's Pour l'histoire de la science Hellène (Paris 1887), indem er festzustellen sucht, was die Forschung von den teilweise sehr revolutionären Gedanken des fran-

[2]) S. Wendland, Berl. Philol. Wochenschr. 1888, 681.

zösischen Gelehrten als sichern Gewinn buchen könne, was sie als zu weitgehend zurückweisen müsse. Ein Ueberblick über Natorps kritisches Referat wird unsern Lesern willkommen sein.

Bei Anaximander sei Tannery in der Aufnahme der Teichmüller'schen Hypothesen unvorsichtig gewesen. Die Auffassung der ἀίδιος κίνησις als primärer Ursache der periodischen Weltentstehung sei unhaltbar. Ebenso seine Auffassung des ἄπειρον. Vielmehr vereinige Anaximanders Unendliches drei Bestimmungen in sich: 1) die innere Grenzenlosigkeit d. h. Mangel der Begrenzung, wodurch sich die Einzeldinge von einander sondern, 2) qualitative Indifferenz, 3) äussere Grenzenlosigkeit. Hierin zeige sich doch eine solche Kraft der Speculation, dass man bei den ersten ionischen Philosophen nicht bloss von Empirie, sondern von einer bereits hoch entwickelten Abstractionsfähigkeit sprechen müsse. Der allzu negativen Behandlung der Philosophie des Xenophanes durch Tannery stellt Natorp folgende Gedankenentwicklung entgegen. X. geht aus von dem Postulate der Einheit des Göttlichen, an Anaximander anknüpfend. Gott in seiner Einheitlichkeit, Ewigkeit, Unwandelbarkeit, Totalität stellt sich der Vielheit, Gewordenheit und Vergänglichkeit, Veränderlichkeit, Getheiltheit der Weltdinge gegenüber. Aber dies Postulat ist kein logisches (Parmenides), sondern ein moralisches. Nur diese Vorstellung von Gott ist eine würdige. Daher kommt die Realität der Sinnendinge für ihn noch gar nicht in Frage. Gott ist nicht so sehr Weltstoff als Weltkraft, der mühelos das All bewegende, selbst unbewegte Gedanke. Aus diesen Grundbestimmungen sind die weiteren Consequenzen, wie sie bei Theophrast und dem in Theophrast's Geist denkenden Verf. de Xenophane dialectisch entwickelt werden, leicht ableitbar.

Mit Tannery's Auffassung der Eleaten sympathisirt der Ref.; nur stösst er sich daran, dass er sie (mit Ausnahme des Melissos) nicht als Idealisten gelten lassen will. Auch in der Würdigung der Atomistik findet er im Wesentlichen Uebereinstimmung mit seinen Ansichten, namentlich darin, das Melissos und Anaxagoras unabhängig zu denken sind von dem atomistischen Begriffe des Leeren. Völlig entgegengesetzter Ansicht ist

er in Bezug auf Heraklits System. Nach Tannery, der hier wieder allzusehr von Teichmüller abhänge, theologisire Heraklit die Natur. Das Umgekehrte sei richtig. Heraklit naturalisire die Theologie. Seine Tendenz sei Aufklärung, wie die des Xenophanes. Bei dem Abschnitte über Pythagoras trete der Begriff des Exoterischen zu stark hervor. In der Auffassung der anaxagorischen Prinzipien als unendlicher Qualitäten (im Sinne Kants) erkennt Natorp einen entschiedenen Fortschritt, wenn man auch diese Auffassung bei Anaxagoras selbst noch nicht klar erkannt finde, wie auch Tannery selbst gesteht.

Orphiker.

Kern, O. Theogoniae Orphicae fragmenta nova. Hermes XXIII (1888) S. 481—488.

Da die orphische Theologie wegen ihrer Beziehungen zur vorsokratischen Philosophie von Anfang an in unserem Jahresberichte Berücksichtigung gefunden hat, so mag hier kurz auf die Bereicherung unserer Fragmentsammlungen hingewiesen werden, die O. Kern dem damals noch ungedruckten zweiten Teile des Damascius entnommen hat. Er verdankt die Abschrift der Orphica enthaltenden Stellen E. Heitz in Strassburg, dessen Tod wir jetzt zu beklagen haben. Unterdessen ist die Ausgabe des Damascius II. Bd. von C. E. Ruelle (Paris 1889) erschienen, welche an manchen Stellen eine Verbesserung der mitgeteilten Excerpte ergiebt, wo die dem Verf. zu Gebote stehende Abschrift fehlerhaft oder lückenhaft war[3]). An einer Stelle hat Ruelle die Emendation eines schwer verderbten Fragm. gefunden, wo der Verf., dem der Zusammenhang nicht vorlag, sich nicht zu helfen wusste. Umgekehrt aber würde Ruelle's Ausgabe an mehreren Stellen z. B. 85, 1. 87, 4. 88, 15 eine verständlichere Form erhalten habe, wenn ihm Kerns Lesungen bereits vorgelegen hätten. Ueberhaupt wird ein sachkundiger Leser diese Editio princeps häufig (und nicht blos in den Accenten) zu verbessern Gelegenheit haben. ὁ πρῶτος οὐ πάνθ' ὁρᾷ.

---

[3]) An drei Stellen sind Vermutungen, die Ref. dem Verf. mitgeteilt hatte, handschriftlich bestätigt worden. Vgl. Ruelle S. 67, 10. 69, 26. 125, 7.

Pythagoras.

Zeller, E. Ueber die ältesten Zeugnisse zur Geschichte des Pythagoras. Sitzungsb. der Berl. Ak. d. W. 1889. 985—996.

Der erste, der sich über Pythagoras ausgesprochen hatte, ist Xenophanes, dessen Spottelegie auf die Metempsychose gegen neuere Bedenken (s. Archiv I 499) verteidigt wird. Ausführlicher geht der Verf. auf Heraklits Polemik gegen Pythagoras ein (vgl. Archiv I 100. III 451), wobei auch Bergks Vermutung über das Schol. Eur. Alc. 968 zurückgewiesen und statt ὁ φυσικὸς Ἡράκλειτος (ἡρακλείδης die Hdss.) ὁ Ποντικὸς Ἡρακλείδης mit Recht hergestellt wird. Des Empedokles Verse bei Diog. VIII 54, die der pythagoreisch angehauchte Timaios auf Pythagoras beziehen wollte, versteht Z. von einem ungenannten Propheten des goldenen Zeitalters, durch welchen der Dichter in seinen Καθαρμοί das kommende Verderben der Carnivoren ankündigen liess (Orpheus?).

Das Zeugnis des Ion von Chios (Laertios I 120) für die Metempsychose des Pythagoras [das durch die Conjectur Reiskes (Hermes XXIV 307) einen wesentlich anderen Sinn gewänne] schützt Zeller in dem überlieferten Wortlaute ebenso wie die Echtheit der Τριαγμοί. Der Vorwurf freilich, den darin Ion gegen Pythagoras erhebt, er habe Orpheus Schriften untergeschoben, ist eine haltlose Vermutung, die sich lediglich auf die Verwandtschaft der pythagoreischen und orphischen Lehre stützt. Diese Verwandtschaft tritt auch in den bekannten Zeugnissen Herodots hervor. Die Erzählung von Zalmoxis (IV 95) liefert den Beweis, dass Pythagoras und seine Eschatologie um und vor der Mitte des 5. J. auch unter den kleinasiatischen Griechen bekannt war. Auch II 123 hat Herodot jedenfalls an Pythagoras (daneben vielleicht an Pherekydes und Empedokles) gedacht. Auch lässt er die Seelenwanderungslehre aus Aegypten zu den Griechen kommen, aber er hält nicht den Pythagoras, sondern den Melampus für den ersten Verbreiter dieser ägyptischen Lehre. In Bezug auf die Stelle II 81, ist Zeller zur Auffassung seiner 2. Aufl. zurückgekehrt, wonach ein Zusammenhang der Pythagoreer mit Aegypten ausgeschlossen erscheint. Welche Vorstellung Demokrit in seinem ‚Pythagoras' von dem samischen Weisen entwickelt hatte, ist nicht zu ermitteln.

Die Aussage des Thrasyllos lässt befürchten, dass diese Schrift unecht war. Als Lehrer Demokrits erscheint erst bei Apollodor Philolaos. Dieser ist zwar eine Hauptquelle für die pythagoreische Lehre seiner Zeit, aber über den Stifter der Schule und das Verhältnis seiner eignen Dogmen zu jenem hat er sich vermutlich nicht ausgesprochen.

Parmenides.

Pabst in der nachfolgend besprochenen Dissertation behandelt eine schwierige Stelle des Parmenideischen Gedichtes V. 67 ff. Stein, (61 Karst.) in dem er V. 68 οὐκ statt οὔτ' corrigirt, dagegen V. 68 die Ueberlierung οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος (mit der geringfügigen Aenderung von ὄντος in ἐόντος) beibehält. Ich kann weder die Richtigkeit des sich so ergebenden Gedankenzusammenhanges noch die allzu kurz gehaltene Widerlegung meiner Conjectur ἔκ πῃ ἐόντος anerkennen.

Melissos.

Pabst, A. De Melissi Samii fragmentis. Bonnae 1889 (Dissert.) 36 SS. 8°.

Unter den bei Simplicius aufbewahrten Bruchstücken des Melissos fallen zwei (fr. V und XIV der gewöhnlichen Zählung) dadurch auf, dass sie als doppelte Recensionen betrachtet werden können. Brandis glaubte diese eigentümliche Erscheinung so erklären zu müssen, dass er annahm, Melissos habe zuerst sein System kurz hingestellt und dann später im Einzelnen genauer bewiesen. Der Verf. zeigt, dass dies unmöglich ist, dass vielmehr die kürzere Form (fr. XIV), die noch zahlreiche Ionismen aufweist, das Original des Melissos darstellt, während sich die andere Fassung (fr. V) als eine in den Formen und der Sprache der peripatetischen Schule gehaltene Paraphrase des Simplicius selbst erweist. Ebenso stellen sich die mit fr. V zusammenhängenden Fragm. I—IV lediglich als Referate des Simplicius dar, die dem Originale (fr. XI—XIV) entsprechen. Die ungemein scharfsinnige und eingehende Darlegung des Verf. ist völlig überzeugend. Die einschneidende Untersuchung reduzirt den Nachlass des Samiers freilich auf die Hälfte, aber

auch hier bewährt sich das ὅσῳ πλέον ἥμισυ παντός. Denn wer früher nur mit innerem Widerstreben sich dazu verstand ein ἁπλῶς ὄν, ein ἄφθαρτον, ein συγχωρεῖται ὑπὸ τῶν φυσικῶν dem alten Philosophen zuzutrauen, wer sich wunderte, dass der ‚plumpe' Dialektiker Schlüsse zimmerte, als ob er es bei Aristoteles gelernt hätte, wer gar über einige inhaltliche Widersprüche nicht fortkam, die zwischen jenem angeblichen Melissos und Aristoteles' Berichten sich zeigten, der wird sich nun mit Vergnügen aller dieser Skrupel, die auch in F. Kerns Aporien zum Ausdruck kamen, entschlagen können. Die übrig bleibenden Fragmente zeigen in ihrer eigentümlichen Schwerfälligkeit und archaischen Unbehülflichkeit nichts, was das einheitliche Bild des Eleaten stören oder das Urteil des Aristoteles befangen erscheinen lassen könnte. So bewährt sich die Entdeckung des Verf. allerwegen; man darf sie als einen der bedeutendsten Fortschritte auf diesem Gebiete begrüssen.

Demokrit.

Kahl, Wilhelm. Demokritstudien I. Programm des Gymn. zu Diedenhofen. 1889. (N. 479). 4°. 28 SS.

Diese hauptsächlich quellenhistorische Untersuchung beschäftigt sich mit Demokrits Erwähnung in Cicero's Schriften. Sie weist nach, dass Theophrast's Bücher Περὶ εὐδαιμονίας und die bekannten Bearbeitungen der Φυσικῶν δόξαι Cicero oder vielmehr seinen griechischen Gewährsmännern vorgelegen haben. Schon daraus ergibt sich der meist unterschätzte Wert seiner Notizen, der nur an einzelnen Stellen durch den stoischen oder epikureischen Beiguss der Excerptoren gemindert wird. Der Verf. kennt die Methode der neueren Quellenkritik recht gut[4]) und weiss auch aus eigener Forschung hier und da Neues hinzuzufügen. So weist er z. B. S. 9 scharfsinnig nach, wie die Kritik über das Verhältnis des Sokrates zu Demokrit (de fin. V 29, 87) peripatetisch, d. h. theophrastisch ist. Er hätte zufügen können, dass wie hier die Ethik Demokrits als unfertiges Rudiment der Sokratischen gegenüber gestellt wird, so in bekannten Stellen des Aristoteles die Begriffslehre des

[4]) S. 26, 13 beruht auf einem Misverständnisse der Doxographi S. 211.

Demokrit der des Sokrates. (S. Rhein. Mus. 42, 4.) Man darf der Forsetzung dieser Demokritstudien, die in Aussicht gestellt wird, mit Interesse entgegensehen und hoffen, dass darin Diogenes *von Laerte* und die Epicur*ä*er nicht mehr erscheinen werden.

Wilamowitz hat die schönen Schlussworte des Hippokratischen Νόμος (I 5 Kühn): τὰ ἱρὰ ἐόντα πρήγματα ἱροῖσιν ἀνθρώποισι δείκνυται (l. δέκνυται), βεβήλοισι δ' οὐ θέμις, πρὶν ἢ τελεσθέωσιν ὀργίοισιν ἐπιστήμης als Motto seinem Herakles (s. S. 119) vorgesetzt, indem er den Autornamen Demokritos darunter schreibt. Ob ausser dem blühenden, geistreichen Stil noch andere Gründe zu dieser Nobilitirung Veranlassung gegeben haben, ist mir unbekannt.

Oder, E. Beiträge zur Geschichte der Landwirtschaft bei den Griechen. Rhein. Museum XLV 58—99.

Der Verf. bespricht ausführlich und gelehrt bei Gelegenheit seiner Untersuchung über die Quellen der Geoponika S. 70ff. die landwirtschaftliche, astrologische, mystische Pseudolitteratur, die seit der alexandrinischen Zeit sich um den Namen Demokrits gesammelt hat. Als den Ausgangs- und Krystallisationspunkt dieser Fälscherthätigkeit sieht er den Bolos von Mende an, den er zwischen Theophrast und Kallimachos ansetzt. Da dieser „Demokriteer" Bolos auch als Pythagoreer bezeichnet wird, so darf man vielleicht auch bei der pythagoreischen Litteratur, die unter Demokrits Flagge segelt (S. oben S. 116), an ihn denken.

Protagoras.

Seliger, P. Des Protagoras Satz Ueber das Mass aller Dinge. Jahns Jahrb. f. class. Philologie CXXXIX (1889) S. 401—413.

Der Verf. versucht gegenüber der früher signalisirten Auffassung von Heussler (s. Archiv II 94) und der bekannten Theorie von Halbfass, die kürzlich an Gomperz einen gewichtigen Fürsprecher gefunden hat (Sitz. d. Wiener Ak., phil.-hist. Cl. CXX,

1890, S. 26. 173 u. a. St.[5]) die alte, von Plato gegebene individualistische Interpretation des Protagoreischen μέτρον ἄνθρωπος als die authentische zu erweisen, zu welchem Behufe er zunächst eine eingehende Prüfung der Platonischen Darlegungen veranstaltet, eine Reminiscenz des Xenophon (Kyrup. I 3, 18) verwertet, die Aristotelischen Stellen als directe Zeugnisse in Anspruch nimmt und endlich auch die späteren Zeugen (Cicero, Sextos, Aristokles, Hermias) verhört. Die Anhänger der traditionellen Auffassung, zu denen auch Ref. gehört, wird der Verf. durch seine umsichtige Darlegung bestärkt haben, die Positivisten aber werden sich schwerlich bekehren, da sie eben in der Fundamentalfrage, die sich um Platos Verstehenwollen und Verstehenkönnen dreht, einen weniger harmlosen Standpunkt einnehmen. Wer Kleon und Tiberius für tüchtige Regenten hält, lässt sich durch Thukydides und Tacitus und ihre noch so oft erwiesene fides keinen Augenblick beirren.

Euripides.

Wilamowitz-Moellendorff, U. v. Euripides Herakles 2 Bde. Berlin 1889. 388 und 308 SS. 8°.

Der Verf. hat im Leben des Euripides des Dichters φιλοσοφία in sehr geistreicher und fördernder Weise I 22 ff. erörtert. Obgleich er nicht als eigentlicher Philosoph zu betrachten ist, hat er doch die philosophische Bildung seiner Zeit in reichstem Maasse in sich aufgenommen. Mit Sokrates berührt er sich nicht, eher mit Archelaos. Mit Anaxagoras dagegen scheint er sogar in persönlichem Verkehr gestanden zu haben, jedenfalls citirt er ihn öfter[6]). Aehnlich wie zu Anaxagoras steht er zu Protagoras. „Er hat die Kunst des ἀντιλέγειν so sehr ausgebildet wie nicht einmal ein Rhetor. . . Der Leser hat immer damit zu rechnen, dass in jedem einzelnen Spruche nur einer der beiden λόγοι zu Worte kommt, die es von

[5]) Auf diese interessante Schrift „Die Apologie der Heilkunst“ sei schon jetzt aufmerksam gemacht. Unser nächster Jahresbericht wird genauer darauf eingehen.

[6]) Um so merkwürdiger ist es, dass Wilamowitz eine Sentenz, die Poseidonios ebenfalls auf Anaxagoras bezogen hatte (fr. 392), lieber auf pythagoreische Anregung zurückführen wollte, wovon sich sonst keine Spur bei dem Dichter findet. S. darüber Archiv III 458 ff.

jeder Sache gibt; was der Dichter wirklich meint, kann aus einer Aeusserung nicht abstrahirt werden“ [7]). Von Prodikos und Gorgias ist keine Spur. „Indessen ist an der Sophistik ja nicht der einzelne Name von Bedeutung. Was sie im Ganzen leistet, die Verarbeitung und Vermittelung der philosophischen und überhaupt wissenschaftlichen Gedanken, welche die einzelnen grossen Denker in der Einsamkeit gefunden hatten, und die dialectisch-rhetorische Schulung ist nicht an einen einzigen gebunden . . . So ist Euripides einfach als Sophist zu fassen, und nicht nach den etwaigen Vermittlern, sondern nach den Urhebern der Gedanken zu fragen, welche er vorträgt.“ Unter diesen Urhebern nimmt Herakleitos eine Hauptstelle ein, wie der Verf. II 67 f. des Weiteren ausführt [8]). Ebenso hat er Xenophanes gekannt (vgl. II 277 f. u. 246, wo die Archiv I 97 Z. 6 berührte Controverse grammatisch beleuchtet wird). Diogenes von Apollonia wird einmal berücksichtigt. Die Eleaten, die Atomisten sowie Empedokles sind Euripides unbekannt geblieben. Dagegen quasiphilosophische Schriften wie die orphische Litteratur und Epicharm sind ziemlich stark benutzt. Wilamowitz nimmt an, dass nicht die Originalkomödien, sondern das weitverbreitete auf Epicharms Namen (von Chrysogonos kurz vor 430) gefälschte Lehrgedicht, das auch Ennius vorlag, von Euripides gelesen worden sei. Ich habe hiergegen in den *Sibyllinischen Blättern* (Berl. 1890) S. 34 [1] Bedenken geäussert, zumal die gleichzeitige Entstehung der Fälschungen (speciell der Γνῶμαι und Πολιτεία) nicht mit Sicherheit zu constatiren ist. Aber die Frage bedarf erneuter Untersuchung.

---

[7]) Ich füge zu „auch aus einem Stücke nicht“. Wie sich fast zu jeder berühmten These des Dichters anderswo die Antithese findet, so hats ihm auch beliebt ganze Stücke antithetisch zu concipiren, wie Bellerophontes und Bakchen. Was über das letztere Stück I 379 bemerkt wird, scheint mir modern empfunden und der sonstigen Charakteristik widersprechend. Es nimmt Wunder, dass der Verf. hier den sonst gemiedenen Weg, Selbstbekenntnisse aus des Dichters Worten herauszuhorchen, hat gehen wollen.

[8]) fr. 62 wird hier so verbessert (κατ' ἔριν καὶ χρεών), wie auch ich Jen. Litteraturz. 1877, 394 vorgeschlagen hatte.

II.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1889.

Von

E. Zeller in Berlin.

Diesen ganzen Zeitraum nebst der vorsokratischen Philosophie behandelt die erste, noch 1889 erschienene, 128 S. starke Lieferung von

Windelband, W., Geschichte der Philosophie. Freib. J. C. Mohr.

Es war nun nicht zu erwarten, dass sich diese Darstellung ihrem Inhalt nach von der etwas älteren, welche H. Diels Arch. II, 653ff. besprochen hat, erheblich unterscheiden werde. Um so mehr will ich die genauere Auseinandersetzung der Bedenken, zu welchen mich einiges darin veranlasst, einem anderen Ort aufsparen, und mich hier mit der Bemerkung begnügen, dass auch ich mich, die vorsokratische Philosophie betreffend, nicht entschliessen kann, in Pythagoras nur den religiösen Reformator und nicht zugleich den Begründer der pythagoreischen Philosophie zu sehen, oder Demokrit, der doch alle Grundzüge seiner Lehre (nach Stob. I, 1104 auch den Satz, dass die αἰσθητὰ νόμῳ seien) von Leucippus entlehnt hat, als Systematiker Plato zur Seite zu stellen; dass ich andererseits W.s Darstellung der sokratischen, platonischen und aristotelischen Philosophie fast in allen Punkten von einiger Erheblichkeit zustimmen kann, wenn ich auch mit seinen (Ph. d. Gr. IIa, 1050[4] berührten) Annahmen über die Aechtheit und Reihenfolge der platonischen Schriften nicht durchaus einverstanden bin, und die Bedeutung der kleineren sokratischen Schulen von

ihm zu niedrig angeschlagen finde. In allem diesem trifft aber, wie gesagt, die vorliegende Darstellung mit der früheren zusammen. Eingreifender unterscheiden sie sich in formeller Beziehung. Während W. in seinem früheren Werke die alten Philosophen in der herkömmlichen Weise, nach Schulen und einzelnen Personen geordnet, besprochen hatte, will er jetzt (Vorr.) nicht eine Geschichte der Philosophen sondern der Philosophie geben. Da aber doch das eine ohne das andere nicht möglich ist, verbindet er die doxographische Darstellung mit der biographischen in der Art, dass er in jeder Periode auf eine Uebersicht über die philosophischen Schulen und ihre Vertreter eine Darstellung dessen folgen lässt, was dieselben zur Lösung der verschiedenen ihnen zum Bewusstsein gekommenen Probleme gethan haben. Er behandelt also die Geschichte der Philosophie hier ebenso, wie die Theologen die christliche Dogmengeschichte zu behandeln pflegen, wenn sie dieselbe für jeden Zeitraum in einen allgemeinen und einen speciellen, die Fortbildung der einzelnen Dogmen darstellenden Theil zerlegen. In dieser Weise wird nun, nach einer recht lesenswerthen methodologischen Einleitung, von den sieben Abschnitten, in welche W. die Geschichte der Philosophie zerlegt[1]), S. 10—120 der erste dargestellt: die griechische Philosophie bis auf Aristoteles. Vf. unterscheidet in dieser drei Perioden: 1. die kosmologische; 2. die anthropologische; 3. die systematische. In der ersten (S. 20—50) bespricht er nach einer allgemeinen Uebersicht über die alten Physiker S. 24 ff. „die Begriffe des Seins" bei den milesischen Philosophen, Xenophanes, Heraklit, Parmenides, Empedokles, Anaxagoras, Leucippus, Zeno (als Vertheidiger des Parm. gegen diese) und Melissus, den Pythagoreern; S. 36 ff. „die Begriffe des Geschehens (dieselben Philosophen in wenig veränderter Ordnung); S. 44 ff. „die Begriffe des Erkennens" (Erkenntnisstheorie und Psychologie). Die Darstellung der zweiten Periode (S. 50 ff.) handelt in ihrem allgemeinen Theil von den Sophisten, Sokrates, den Megarikern, Cynikern und Cyrenaikern; im besondern be-

[1]) 1. Philosophie der Griechen: 2. hellenistisch-römische: 3. mittelalterliche; 4. Ph. der Renaissance; 5. der Aufklärung; 6. deutsche von Kant bis Hegel und Herbart; 7. des 19. Jahrhunderts.

spricht sie S. 55 ff. „das Problem der Sittlichkeit", die sophistische, sokratische, cynische und cyrenaische Ethik; S. 67 ff. „das Problem der Wissenschaft", d. h. die Eristik und Erkenntnisstheorie der Sophisten, namentlich des Protagoras (dessen Abhängigkeit von der Atomistik S. 71 mit unsicheren Beweismitteln begründet wird), die wissenschaftlichen Grundsätze, die Methode, die Teleologie und Theologie des Sokrates. Die dritte, „systematische" Periode umfasst die demokritische, platonische und aristotelische Philosophie; auf die allgemeine Einleitung (S. 76 ff.) folgt S. 80 „die Neubegründung der Metaphysik durch Erkenntnisstheorie und Ethik" (Demokrit und Plato); S. 84 „das (demokritische) System des Materialismus"; S. 90 „das (platonische) System des Idealismus", dessen fortschreitende Entwicklung im Geist seines Urhebers zu verfolgen der Vf. einen interessanten, hier nicht näher zu prüfenden, Versuch macht; S. 102 „die aristotelische Logik"; S. 107 „das System der Entwicklung" d. h. die aristotelische Metaphysik, Physik, Ethik und Poëtik. Dass damit die doxographische Behandlung nach den einzelnen Problemen verlassen wird, gereicht der Einsicht in den Zusammenhang der Systeme ohne Zweifel zum Vortheil. Es legt aber allerdings die Frage nahe, ob nicht die gleiche Rücksicht uns verbietet, der doxographischen Behandlung, sei es für die erste Einführung in die Geschichte der Philosophie, sei es für ihre tiefer eindringende geschichtliche Darstellung, den Vorzug zu geben. Ihren eigenthümlichen Werth hat sie dennoch, besonders wenn sie mit so viel Geist, Sachkenntniss und Selbständigkeit durchgeführt wird, wie von dem Verfasser; aber sie hat diesen, wie ich glaube, überwiegend für solche, welchen der geschichtliche Verlauf im ganzen schon bekannt ist. Solche werden in den inneren Zusammenhang und die Bedeutung des Einzelnen tiefer eindringen, wenn sie das Hervortreten und die Beantwortung der wichtigsten wissenschaftlichen Fragen durch längere Perioden oder auch durch den ganzen Verlauf der Philosophiegeschichte für sich verfolgen. Aber je geschlossener ein System ist, um so inniger sind die verschiedenen Probleme mit einander verschlungen; um so unverständlicher bleibt daher ihre Beantwortung dem, der nicht schon eine nähere Kenntniss des Ganzen besitzt.

Ueber Sokrates und seine Philosophie liegt mir aus dem Berichtsjahr keine Specialarbeit vor. Mit den sokratischen Schulen, namentlich Plato, und ihrem Verhältniss zu Vorgängern und Zeitgenossen beschäftigt sich

Dümmler, F., Akademika. Giessen, Ricker. XII u. 295 S.

Die acht Abhandlungen und fünf „Anhänge", welche Vf. unter diesem Titel zusammengestellt hat, gehen ihrer Hauptabzweckung nach darauf aus, die Geschichte der sokratischen Schulen und ihrer sophistischen Vorgänger dadurch aufzuhellen, dass theils in Plato's, Xenophon's, Isokrates' Schriften ihren Beziehungen auf einander und auf andere zeitgenössische Erscheinungen, theils bei späteren Schriftstellern, wie Dio Chrysostomus und Plutarch, den von ihnen benutzten älteren Quellen nachgespürt wird. Auf die Lösung dieser Aufgabe hat D. ein ausgebreitetes Wissen und ein bedeutendes Mass von Scharfsinn und Combinationsgabe verwendet, und es wird keinen Freund dieser Studien gereuen, diese eindringenden Forschungen näher kennen zu lernen. Sollte es aber einem solchen hiebei ebenso gehen, wie dem Berichterstatter, dass er sich nämlich von dem Verf. zwar immer angeregt, aber nicht immer überzeugt fände, so würde er dafür an erster Stelle den Umstand verantwortlich zu machen haben, dass von den Fragen, um die es sich hier handelt, nur die wenigsten nach Massgabe unserer Hülfsmittel sich auch nur mit annähernder Sicherheit beantworten lassen, und dass auch da, wo diess der Fall ist, die Untersuchung der litterarischen Zusammenhänge und Beziehungen, auf welche sich D. hiefür fast durchaus beschränkt hat, nicht ausreicht; dass diese vielmehr durch andere wichtige Momente — in Betreff der platonischen Schriften vor allem durch die Beachtung ihres philosophischen Inhalts und Standpunkts — ergänzt werden muss. Ich kann diess hier nicht eingehender nachweisen, ja nicht einmal erschöpfend über den reichen Inhalt unserer Schrift berichten, muss mich vielmehr auf eine Uebersicht über ihre Hauptergebnisse und auf wenige Andeutungen zur Würdigung derselben beschränken. Kap. I: „Antisthenes' Archelaos und die olympischen Festreden" (S. 1—18 vgl. 27) vertheidigt D. die Aechtheit des genannten Gesprächs

gegen Susemihl. Er beruft sich hiefür namentlich auf die Angabe (Athen. V, 220 d), dass Gorgias im Archelaos angegriffen worden sei, indem er den Anlass zu diesem Angriff in Gorgias' Ὀλυμπικὸς (392 v. Chr.) vermuthet. Wie es sich aber damit verträgt, dass der Verfasser des Archelaos aus Anlass der cynischen (von dem Verf. in einer dankenswerthen Zusammenstellung untersuchten) Vergleichung des Lebens mit einer Schaubühne, die D. von ihm herleitet, S. 8 ein Zeitgenosse des Demosthenes genannt wird, ist mir nicht klar geworden. Antisthenes muss gegen 60 Jahre älter gewesen sein als Demosthenes, und wenn der Archelaos (ebd. nach Stob. Floril. 97, 28) auf Polos als den berühmtesten Schauspieler der Zeit Bezug nahm, kann er nicht schon um 390 geschrieben worden sein. — Kap. II: „Menexenos und Menon" S. 18—33) sucht die Verhältnisse näher zu bestimmen, unter denen diese beiden Gespräche verfasst wurden und die von ihnen berücksichtigt werden. Wollte man aber dem Vf. selbst die Aechtheit des Menexenus einräumen — was ich auch nach seiner Auseinandersetzung nicht vermag — so stehen doch der Annahme (S. 21), dass er noch vor dem Abschluss des antalcidischen Friedens, 390 oder 391 verfasst sei, die stärksten Bedenken entgegen: und wenn D. vielleicht mit Recht den Epitaphios des Gorgias darin berücksichtigt glaubt, scheint mir doch die Frage, ob die gorgianische und überhaupt die epideiktische Rhetorik darin parodirt oder durch eine bessere Leistung überboten werden solle, nur dann mit einem vermittelnden Sowohl-als-auch beantwortet werden zu können, wenn man die Einleitung, welche für jenes, und die Ausführung, welche für dieses sprechen würde, verschiedenen Verfassern zuweist, wie diess schon Ph. d. Gr. II a, 482 als möglich angedeutet wurde. Den Meno will D. S. 27 ff. in das Jahr 382 herabrücken, was mir wegen seines Inhalts (worüber Ph. d. Gr. II a, 534, 1. 542, 2) ebenso unwahrscheinlich ist, wie wegen des νῦν νεωστὶ Meno 90 A. Mit mehr Grund mag er vielleicht Meno 80 A eine Erinnerung an Gorg. Hel. § 14 vermuthen; um jedoch mit Sicherheit darauf schliessen zu können, sind die Worte, in denen die beiden Stellen sich berühren, doch nicht charakteristisch genug. Bei Gorgias stehen φαρμακεύειν und ἐκγοητεύειν neben einander, im Meno γοητεύειν, φαρμάττειν, ἐπάδειν.

Aber diese Ausdrücke, deren Zusammenstellung ihre Verwandtschaft so nahe legte, sind sowohl einzeln als verbunden dem platonischen Sprachgebrauch geläufig genug und brauchten von keinem andern entlehnt zu werden; vgl. Gorg. 483 E: κατεπᾴδοντες καὶ γοητεύοντες. Symp. 203 D: δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής. Ebd. 194 A. Soph. 234 C. Charm. 157 B: τὸ φάρμακον καὶ τὰς ἐπῳδάς. Gess. X, 909 B. Rep. IV, 426 B. Kap. III: „Platon, Pausanias und Xenophon. Protagoras" (S. 34—51) wird die Ansicht ausgesprochen, dass das platonische Gastmahl erst 372 oder 371 v. Chr. verfasst sei, und das xenophontische von ihm, von beiden aber (wie bereits Teichmüller annahm) eine Schrift des Pausanias über den Eros berücksichtigt werde. Das letztere mag richtig sein; dagegen halte ich es für ganz unzulässig, das platonische Gastmahl später als 385/4 zu setzen, oder den Protagoras (mit D. S. 49 f. in theilweisem Anschluss an Teichmüller) wegen seiner vermeintlichen, aber in keiner Hinsicht zu erweisenden, Bezugnahme auf Xenophon's Gastmahl und Memorabilien bis nahe an 382 v. Chr. herabzurücken. Auch hier zeigt es sich, wie gewagt es ist, die Abfassungszeit der platonischen Schriften ausschliesslich oder doch überwiegend nach unsicheren Vermuthungen über litterarische Beziehungen zu bestimmen. — K. IV: „Platon und Isokrates, Antisthenes Protreptikos" u. s. w. (S. 52—68) führt zunächst unter Voraussetzung der Aechtheit des grösseren Hippias aus, dass dieses Gespräch gegen Isokrates, insbesondere die Helena und den Euagoras desselben, gerichtet sei. Wer nicht glaubt, dass Plato, und vollends in so später Zeit, nach dem Gastmahl und dem Phädo, etwas so Schaales und Plumpes geschrieben haben könne, für den hätte diese polemische Abzweckung jenes Dialogs geringeres Interesse, auch wenn sie sich wahrscheinlicher machen liesse, als diess dem Vf. m. E. gelungen ist. Einige weitere von diesem S. 62 f. vermuthete Ausfälle Plato's gegen Isokrates und umgekehrt mögen hier ebenso wie die Vermuthungen über Isokrates' (Nikokl. 39) Plato's und Xenophon's Anspielungen auf den Protreptikos des Antisthenes (S. 64 ff.) nur berührt werden. — K. V: „Platons Gorgias" (S. 69—96) beginnt mit den Worten: „Dass der Gorgias unter dem frischen Eindrucke des Todes des Sokrates geschrieben

ist, halte ich für eine der gesichertsten Thatsachen auf dem Gebiete der platonischen Chronologie", betrachtet unter dieser Voraussetzung das platonische Gespräch, und bespricht den geschichtlichen Werth seiner Schilderungen und die voraussetzlich von ihm benützten Vorgänger in einer interessanten und scharfsinnigen Erörterung. Für die Quelle der Ansichten, welche im Gorg. dem Kallikles, in den Gesetzen X, 889 B ff. den Materialisten in den Mund gelegt werden, hält D. den Sophisten Antiphon, für die der Mythendeutungen Gorg. 492 E ff. und der mit ihnen zusammenhängenden Aussprüche den Antisthenes. Ob mit Recht, kann hier nicht untersucht werden (mir scheinen die Einwendungen, welche Natorp Philos. Monatsh. XXVI, 464, in seiner Anzeige der Akademika dagegen erhoben hat, überzeugend); was aber seine Voraussetzung über die Abfassungszeit des Gorgias betrifft, so ist das, was D. hier (und schon S. 18) als gesicherte Thatsache behandelt, eine Vermuthung, die auf einem höchst subjektiven Eindruck beruht und mit dem Verhältniss, in dem der Gorgias hinsichtlich seines Lehrgehalts und seines Verfahrens zum Protagoras und mehreren anderen Gesprächen steht, sich nicht verträgt (vgl. Natorp Arch. II, 407 ff.). D. selbst bemerkt S. 71, Polit. 293 D. 299 B beziehe sich Plato auf den Process des Sokrates mit beinahe noch grösserer Bitterkeit, als im Gorgias; wie lässt sich da behaupten, er hätte nur in der nächsten Zeit nach Sokrates' Tod und nur ausserhalb Athens (von Megara aus) so leidenschaftlich, wie im Gorgias, gegen die attische Demokratie auftreten können, die er doch überdiess auch Rep. VIII, 557 A ff. 562 C ff. ebensowenig geschont hat? Dass Sokrates der oligarchischen Partei angehört habe, beweist D. S. 70 mit der Bemerkung, wenn ihn die Dreissig nicht im allgemeinen für einen zuverlässigen Oligarchen gehalten hätten, würde ihn sein Widerstand gegen ihre Befehle wohl den Kopf gekostet haben. Aber Plato sagt ja Apol. 32 D ausdrücklich, nur der baldige Sturz der Dreissig habe Sokrates gerettet, und er kannte die damaligen Verhältnisse in Athen am Ende doch noch besser als wir. — K. VI: „Die Vorsehungslehre der Memorabilien und die Physik des Kratylos" (S. 96—165) verlangt D. mit Recht, dass die teleologischen Beweisführungen für das Dasein der Götter Mem. I, 4. IV, 3 Xeno-

phon nicht desshalb abgesprochen werden, weil sie erst der nacharistotelischen Zeit angehören können, indem er die Spuren einer teleologischen Naturbetrachtung bei den jonischen Physikern, namentlich Anaxagoras und Diogenes, mit eingehender Sorgfalt verfolgt und damit einen schätzbaren Beitrag zur Kenntniss ihrer Lehre liefert. Aus Diogenes sollen auch die genannten Kapitel der Memorabilien das wesentliche ihres Inhalts geschöpft haben, aber nicht direkt, sondern durch Vermittlung des Antisthenes, wie diess daraus hervorgehe, dass auch der im platonischen Kratylus bekämpfte Etymologiker kein anderer sei als Antisthenes, welcher in seinem φυσικὸς denselben durch die jonische Physik, namentlich die des Apolloniaten bedingten hylozoistischen Monotheismus vorgetragen habe (S. 151), den Xenophon dem Sokrates in den Mund lege. Zum Erweis dieser Annahmen hat D. nicht wenig Scharfsinn, Gelehrsamkeit und Erfindungskraft aufgeboten und dadurch seiner Abhandlung auch für diejenigen ihren Werth gegeben, welche sich über die Lücken seiner Beweisführung nicht wegzusetzen vermögen. Xenophon erklärt mit aller Bestimmtheit, die Unterredung Mem. IV, 3 selbst mitangehört zu haben. Um dieses Zeugniss zu verdächtigen, müsste man ganz andere Gründe haben, als eine Reihe von Combinationen, von denen denn doch die meisten um nichts zuverlässiger sind als die, welche D. selbst nachträglich mit der Bemerkung (S. 277) berichtigt, dass die Plutarchstelle (De exil. 5), die nach S. 100. 139, 2 „aus bester kynischer Quelle stammen“ sollte, Plato's Gesetze IV, 715 E f. vor Augen gehabt hat. Unter allem, was Xenophon a. d. a. O. seinem Lehrer in den Mund legt, ist nichts, was nicht allein der geschichtliche sondern auch der xenophontische Sokrates nicht gesagt haben könnte[1]); und wenn er sich darin in einzelnem mit Wahrnehmungen und

[1]) Auch die vielbeanstandete Aeusserung über den Blitz IV, 3, 14 ist unbedenklich. Dass man blitzen und wetterleuchten sieht, wusste Xenophon auch; sagt er dennoch, man sehe den Blitz weder wenn er komme noch wenn er eingeschlagen habe (κατασκήψας, nicht — σκήπτων), noch wenn er wieder fortgehe, so heisst diess, man sehe ihn nur während des Einschlagens, also nur in seinem Wirken, während er selbst doch auch vor- und nachher in der Nähe sein müsse. Dümmler's Deutung des κεραυνὸς auf den Aether oder das Urfeuer Heraklit's ist m. E. durch den Zusammenhang ausgeschlossen.

Bemerkungen des Diogenes berührt (ohne doch jemals auf seine physikalische Theorie als solche Rücksicht zu nehmen), so kann diess um so weniger auffallen, da diese Gedanken damals theils überhaupt in der Luft lagen, theils auch dem Sokrates durch die Schrift oder durch Vorträge des Apolloniaten zugekommen sein könnten; wie bekannt dieser damals in Athen war, weist D. selbst nach Diels nach. Warum vollends der Satz über die Bedürfnisslosigkeit Mem. I. 6. 10 nur cynisch (D. 154), nicht sokratisch sein soll, ist nicht abzusehen. Andererseits findet sich von dem einzigen, was uns aus Antisthenes' φυσικὸς überliefert ist — dass es nur Einen Gott gebe und die vielen Götter nur νόμῳ existiren — weder in den Memorabilien noch im Kratylus ein Wort. So wahrscheinlich es daher sein mag, dass dieser neben andern auch antisthenische Etymologieen berücksichtigt, so unsicher scheint mir doch die Vermuthung, er habe es vorzugsweise mit Antisthenes zu thun, und so gewagt der Versuch, aus einer Darstellung, die in übermüthiger Laune fremdes und selbstgemachtes, dem einen und dem andern angehöriges durcheinanderwirft, durch divinatorische Kritik zu ermitteln, auf welche Bestandtheile einer für uns verlorenen Litteratur sie anspielt[1]). — K. VII: „Zu Aristipp" u. s. w. (S. 166—188) vertheidigt D., wie vor ihm Natorp (Forsch. 1 ff.), mit beachtenswerthen Gründen die Annahme, dass die heraklitische Begründung der protagorischen Skepsis im Theätet erst Aristippus angehöre; wenn er aber freilich hiefür insbesondere den grösseren Hippias in's Feld führt, und die hier dem Sophisten in den Mund gelegte Definition des Schönen Aristippus zuschreibt, kann ich ihm darin nicht folgen, und von dem Doppelgesicht jenes Gesprächs, das unter der Maske des Hippias zugleich Isokrates und Aristipp angreifen soll, mir kein klares Bild machen. — K. VIII (S. 188 bis 210) verfolgt die Spuren, welche „der Streit des Platon und Antisthenes über die Ideenlehre" in den Schriften des ersten, und so weit wir von ihnen wissen auch in denen des andern zurück-

[1]) Mit welcher Vorliebe der Vf. hiebei alles auf Diogenes bezieht, zeigt u. a. S. 132, wo die Deutung der Here auf die Luft, bekanntlich schon empedokleisch, den „ächten Anhänger des Diog." verrathen soll, u. S. 138, wo sich das heraklitische Feuer Krat. 413 B f. in die Luft des Diog. verwandelt.

gelassen hat, mit der den Vf. auszeichnenden Spürkraft. Auf das Einzelne kann ich hier um so weniger eingehen, da hierauf die Ansichten über die Aechtheit und die Abfassungszeit der platonischen Schriften von erheblichem Einfluss sind. Dass „wohl alle Forscher“ den Euthydem „unter die frühesten Gespräche setzen“ (S. 189) ist nicht richtig; vgl. Ph. d. Gr. II a, 498 ff. 531 f.; dass man „etwas nichtseiendes sehen oder fühlen könne“ (S. 195 f.), sagt Plato nirgends, wohl aber Tim. 51 A. 52 B. Rep. V, 478 B f. das Gegentheil. Ueber Plato's angebliche Abwesenheit bei Sokrates' Tod (S. 202) und Panätius' angebliche Athetese des Phädo (S. 203) s. m. Ph. d. G. II a, 400. 441. — Von den fünf Anhängen sucht der erste, S. 211 ff., in Ps. Plutarch π. τύχης die Bearbeitung einer altstoischen gegen Theophrast gerichteten Schrift nachzuweisen. Der zweite, S. 216 ff., gibt eine Uebersicht über die Vorstellungen der griechischen Philosophen von der Entstehung und dem Urzustand der Menschen, in der u. a. einige empedokleische Fragmente auf die aus der Auflösung des Sphairos sich ergebende Weltbildung bezogen werden, und in der Schrift De carnibus eine Benutzung des Diogenes nachgewiesen wird. Der dritte, S. 247 ff., beschäftigt sich mit dem Sophisten Hippias, namentlich seiner Lehre über φύσις und νόμος. Der vierte S. 260 ff. stellt über die Hypothesis im platonischen Meno eine Vermuthung auf, der ich immerhin vor der Gercke's (Arch. II, 171 ff.), aber nicht vor der Tannery's (ebd. 509 ff.) den Vorzug geben möchte. Der fünfte S. 268 f. macht wahrscheinlich, dass eine Bronze, deren Abbildung D. seiner Vorrede vorangestellt hat, den Cyniker Krates darstelle.

Theils über Plato, theils über Antisthenes handelt

Meyer, P., Quaestiones Platonicae I. M. Gladbach 1889. Gymn.-Programm. 26 S. 4°.

Derselbe bespricht hier zuerst S. 1 ff. die Frage über die Reihenfolge und Abfassungszeit der platonischen Schriften, und sucht die Unsicherheit aller der Merkmale darzuthun, nach denen man diese zu bestimmen versucht hat. Viele von seinen Bemerkungen, namentlich in seiner Polemik gegen Teichmüller, sind richtig; aber er schüttet das Kind mit dem Bad aus, und lässt insbe-

sondere ganz unbeachtet, dass auch in solchen Fällen, in denen ein bestimmtes Kriterium für sich allein nicht ausreicht, aus dem Zusammentreffen mehrerer Anzeichen sich ein starker, unter Umständen ein zwingender Indicienbeweis ergeben kann. Wenn er der Meinung ist (S. 6), unsere Sprachstatistiker haben wenigstens das sicher gestellt, dass Soph. Polit. Phileb. Gess. nicht von einander getrennt werden können, so habe ich anderwärts (z. B. Arch. II, 680ff. Ph. d. Gr. II a[4], 512ff. 544ff. 697f.) nachgewiesen, wie wenig diess zutrifft. Noch auffallender ist aber die Behauptung S. 8: wenn man Theät. 165 D eine Anspielung auf die Erfolge des Iphikrates im korinthischen Krieg finden wolle, so habe man *mirum in modum* übersehen, dass dort von einem μισθοφόρος ἀνήρ, nicht von atheniensischen Soldaten gesprochen werde. Hat denn M. weder die Abhandlung, die er a. a. O. bestreitet, noch die Berichte Xenophon's und Diodor's über Iphikrates wenigstens einigermassen angesehen? — S. 12ff. bespricht M. den plat. Kratylus, indem er zuerst die Bedeutung von ὄνομα, ῥῆμα, λόγος in demselben — wesentlich richtig — erörtert, und sodann die Stellen 385 B. f. 387 C erläutert. — S. 18ff. wendet er sich (immer noch unter dem Titel: De Cratylo) Antisthenes zu. Er bestreitet mir das Recht bei Arist. Metaph. VIII. 3 die Worte 1043 b 23ff. mit zu dem Bericht über Antisthenes zu rechnen, weil sie dem vorhergehenden, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἐστιν ὁρίσασθαι, wie er meint, widersprechen. Er gibt dabei aber nicht allein von der Begründung: τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρόν, eine Erklärung, deren Unrichtigkeit aus Metaph. XIV, 3. 1091 a 7 hervorgeht, sondern er verkennt auch, dass der Satz, es gebe von dem τί ἐστι keine Definition, durch das folgende (ὥστ' οὐσίας u. s. f.) nicht aufgehoben, sondern nur erläutert und ergänzt wird: denn wenn man das zusammengesetzte zwar durch Angabe seiner Bestandtheile beschreiben, aber diese selbst nicht definiren, sondern nur durch Vergleichungen erläutern kann, so ist auch jene Beschreibung zwar ein ὅρος καὶ λόγος, aber keine Definition im strengen Sinn, kein ὁρισμὸς τοῦ τί ἐστι: wenn ich das Wesen von a b und c nicht definiren kann, so habe ich auch das von d durch die Bestimmung, dass d die Summe von a b und c sei, nicht definirt. Wenn

uns daher im Theätet 201 Cff. genau dasselbe begegnet. was Aristoteles als einen Folgesatz der antisthenischen Lehre von der Unmöglichkeit einer Definition des τί ἐστι bezeichnet, nämlich die Behauptung, dass es von den πρῶτα στοιχεῖα der Dinge keinen λόγος gebe, sondern nur ein ὄνομα, und dass erst über das aus jenen Zusammengesetzte eine Aussage, ein λόγος, möglich sei, und wenn ebenso eine zweite Behauptung, die Aristoteles (Metaph. V, 29. 1024 b 33) dem Antisthenes beilegt, (dass man keinem Ding ein anderes Prädikat geben dürfe als seinen οἰκεῖος λόγος) von Plato Soph. 251 B einem γέρων ὀψιμαθής zugeschrieben wird, so liegt für jeden, der Augen hat um zu sehen, auf der Hand, was M. S. 22 mit müssigem Scharfsinn bestreitet, dass auch diese platonischen Aussagen auf Antisthenes gehen; und ebenso ist es eine sehr unwahrscheinliche Vermuthung, wenn M. S. 21 meint, was Alexander Metaph. 401, 2ff. Bon. über Antisth. mittheilt, sei dem Euthydem entnommen, der allerdings 285 D f. Dionysodor die Sätze des Antisth. in den Mund legt, von dem uns aber nicht bekannt ist, dass einer der alten Gelehrten unter der Maske dieses Sophisten den Begründer der cynischen Schule vermuthete. Ganz unmöglich ist die S. 21 vorgebrachte Deutung, dass Antisth. mit dem γράμματα μὴ μανθάνειν (worüber Ph. d. Gr. II a, 290) nur habe verbieten wollen *philosophorum libros theoreticos penitus cognoscere*. — Zum Schluss seines Programms bespricht M. in einem *Corollarium criticum* den Text und die Herkunft verschiedener Fragmente des Antisthenes und einige Stellen aus dem Phädrus und Kratylus.

Unter den speciell auf Plato bezüglichen Arbeiten nenne ich zunächst

1. Sybel, L. v., De Platonis prooemiis academicis. Ind. lect. Marb. Winter 1889/90. 16 S. 4.
2. Derselbe, Platon's akademische Schriften. Preuss. Jahrb. Bd. 64, (1889. 2.), S. 696—716.

Diese beiden Abhandlungen, eigentlich nur zwei Ausgaben einer und derselben, schliessen sich an die Bd. II, 690f. besprochenen Schriften des Vf. an. Auf dem Grunde, den er in diesem ge-

legt hat, führt derselbe hier in lebendiger und ansprechender Darstellung aus, dass alle platonischen Werke akademische Schriften und näher akademische Proömien, Einladungen zum Besuch der akademischen Schule, protreptische und propädeutische Schriften seien. S. betrachtet eine Anzahl platonischer Gespräche unter diesem Gesichtspunkt; auf diejenigen allerdings, welche sich — nicht blos einzelnen Stellen, sondern ihrem Hauptinhalt nach — demselben am wenigsten fügen wollen, wie Parm. Soph. Polit. Phileb. Rep. Tim. Gess., erstreckt sich diese Erörterung nicht. Inwieweit ich ihn für berechtigt halte, ergibt sich aus Ph. d. Gr. II a[4], 572 ff. Ebd. 544 f. 698 f. habe ich auch auseinandergesetzt, warum ich der Versicherung (1, 6) gegenüber: die *docti Platonis interpretes* hätten längst erkannt, dass der Sophist viel später sei als der Theätet, und dass Plato bei diesem noch nicht an jenen gedacht habe, mich zu den *indocti* rechnen muss. — Eine ausführlichere Besprechung der S.'schen Abhandlungen von Natorp findet sich Philos. Monatshefte XXVI, 449 ff.

Auf die Frage über die Zeitfolge der plat. Schriften beziehen sich zwei Artikel von

Tiemann, J., Wochenschrift f. klass. Philol. 1889.

welche beide C. Ritter's (Arch. II, 676 ff. besprochene) sprachstatistische Zusammenstellungen zu ergänzen und in einzelnem zu berichtigen bezwecken. Der erste (Sp. 248—253. 362—366) bespricht die Umschreibung des Verbum finitum durch Participien mit εἶναι (πρέπον ἦν u. dgl.), der zweite (S. 586—590) die Antwortsformeln ἀληθῆ, ἀλ. λέγεις, ὀρθῶς, ὀρθ. λέγεις und einige ähnliche. Die Mühe und Sorgfalt, mit der Verf. seine Materialien gesammelt hat, verdient unsern Dank; um für die Hauptfrage in's Gewicht zu fallen, müssten sie natürlich noch mit sehr vielen weiteren Beobachtungen verbunden werden.

Eine zweite sprachstatistische Untersuchung liefert

Lina, Th., De praepositionum usu platonico. Marb. 1889. 75 S. Inaug.-Diss.

Auch an ihr ist der Fleiss und die Genauigkeit zu rühmen, mit der Verf. seinen Gegenstand behandelt. Im Anschluss an

Tycho Mommsen's Programme über die griechischen Präpositionen untersucht L., wie viele Präpositionen, und welche von ihnen am häufigsten in jedem Gespräch vorkommen, wie oft sich jede mit jedem Casus, den sie regiert, findet, an welchen Stellen jede von dem mit ihr verbundenen Substantiv durch ein oder mehrere Wörter getrennt ist, an welchen sich Plato hinter κατά, ἀμφί, περί einen Hiatus erlaubt oder ihm ausweicht, an welchen περὶ dem von ihm regierten Genetiv nachgesetzt ist, und bespricht dann kürzer den Gebrauch von σὺν und κατὰ, sehr eingehend S. 35—73 den von κατὰ bei Plato. Um diese Untersuchungen, die jedenfalls ihren Werth haben, für die Frage über die Zeitfolge der Gespräche verwendbar zu machen, hätte es sich empfohlen, die Hauptergebnisse noch öfter, als Verf. es gethan hat, in tabellarischen Uebersichten zur Anschauung zu bringen und dabei namentlich auch die Procentzahlen für das Vorkommen jedes Sprachgebrauchs in jedem Gespräch zu berechnen. Was und wie viel sich damit wirklich hätte feststellen lassen, ist allerdings fraglich. An dem Punkt, wo L. die Procentzahlen angibt, bei der Frage über die Gesammtzahl der Präpositionen, die in den einzelnen Gesprächen vorkommen, wird die Reihenfolge der Schriften, die L. von Dittenberger übernommen hat, durch seine Zusammenstellung nicht bestätigt. Nach dieser nämlich haben (um die Gespräche mit kleineren Zahlen zu übergehen), an Präpositionen auf einer Hermann'schen Seite: Theät. 8, 7; Phil. 9: Soph. 9, 2; Parm. 10, 2; Prot. 10, 8; Pol. Lach. 11; Symp. 11, 8; Phädo 11, 9; Phädr. 12; Rep. 12, 2; Gess. 12, 5; Kritias 19, 1; Tim. 20. L. aber lässt den Theätet auf Prot. Lach. Phädo Symp. Phädr. Rep. folgen, dann Parm. Phil. Soph. Polit. Tim. Krit. Gess.

Troost, K., Inhalt und Echtheit der platon. Dialoge u. s. w. 1. H. Die Unechtheit des Charmides. Berl. Calvary 1889. 48 S.

unternimmt es, die Unächtheit dieses Gesprächs durch eine „logische Analyse“ nachzuweisen, die aber in ihrer formalistischen Steifheit, mit ihren Axiomen, Thesen, Schlussfiguren u. s. f., den Gedankengang mehr verdunkelt als erhellt. Nun wissen wir ja freilich, dass der Charmides kein Meisterstück ist. Aber ihn desshalb Plato

abzusprechen, wird man doch Anstand nehmen, wenn man einerseits die unverkennbaren Spuren der platonischen Pinselführung in der kleinen Schrift beachtet, und wenn man sich andererseits daran erinnert, wie oft sich Plato selbst in Werken aus seiner reifsten Zeit, namentlich durch den sprachlichen Ausdruck, zu Argumentationen verleiten lässt, mit deren Bündigkeit es nicht besser bestellt ist, als bei denen des Charmides, und wie häufig ihm diess (wie sogar noch Aristoteles) besonders bei der Bestreitung fremder Meinungen (wie Rep. I, 349 C f. Soph. 248 D. Parm. 2. Hälfte) begegnet. Warum sollte es undenkbar sein, dass der Philosoph ähnliche Fehler in einem Gespräche begangen hätte, das jedenfalls zu seinen ersten Versuchen gehörte, das ferner durchaus gymnastisch und elenktisch gehalten ist, Aporieen aufwirft, aber nicht löst, das endlich offenbar auf Bestimmungen Bezug nimmt, die dem Verfasser in Schriften oder Gesprächen begegnet waren, über die wir aber nicht genau genug unterrichtet sind, um beurtheilen zu können, inwieweit sie zu den Einwendungen Anlass gaben, die hier gegen sie erhoben werden? Tr. hat aber auch die Schrift, die er tadelt, nicht immer richtig erklärt. So namentlich S. 13 ff., wo er umständlich beweist, wie verkehrt die Behauptung (Charm. 159 A) sei, dass der Besitz der σωφροσύνη eine αἴσθησις derselben bewirke, da ja die σωφρ. weder zu den Objekten der einzelnen Sinne noch zu denen des Gemeinsinns gehöre; während doch auf der Hand liegt, dass αἴσθ. hier, wie bei Plato[1]) und Aristoteles[2]) oft genug, eben überhaupt ein Innewerden, ein Bewusstsein bezeichnet, welches in diesem Fall näher in der Wahrnehmung eines inneren Zustandes besteht. Für den Verfasser des Charmides hält Tr. einen Stoiker des 3. Jahrh. Was er aber dafür anführt, beweist nicht viel; während es andererseits sehr unwahrscheinlich ist, dass jemand, der in dieser Zeit ein platonisches Gespräch über die σωφροσύνη verfasste (und für platonisch

---

[1]) Phädr. 271 E 235 C. Gess. XI, 927 A. Menex. 248 B. Rep. VI, 494 E. Gorg. 464 C. 479 C. 481 D. 519 B u. a.

[2]) Eth. II, 9. 1109 b 20 ff. IV, 11. 1126 b 2 f. VI, 12. 1143 b 5. VIII, 14. 1161 b 26. Polit. I, 2. 1253 a 17 vgl. Ph. d. Gr. II b, 654, 1.

will der Charm. doch unstreitig gehalten sein) die Tugendlehre der Republik so vollständig ignorirt haben würde.

Sudhaus, S., Zur Zeitbestimmung des Euthydem, des Gorgias und der Republik. Rhein. Mus. XLIV, 52—64

gewinnt aus einer Vergleichung isokratischer und platonischer Stellen das Ergebniss, dass der Konflikt zwischen Plato und Isokrates vom Phädrus zum Euthydem und von diesem zum Gorgias eine zunehmende Verschärfung erfahre, dass mithin die drei Gespräche in der angegebenen Ordnung geschrieben seien: der Euthydem, wie er annimmt, um 387, der Gorgias 376, während Rep. VI, 500 B π. ἀντιδόσ. 260 (354 v. Chr.) berücksichtigt werde. Dass nun der Euthydem vom Phädrus mindestens durch Isokrates' Sophistenrede getrennt ist, liegt am Tage. Ob aber auch der Gorgias dem Phädrus vorangeht, ist eine andere Frage (Siebeck's Gründe für die Priorität des Gorgias werden von S. mit keinem Wort berührt); und dass Isokrates in demselben überhaupt berücksichtigt wird, halte ich (mit Natorp Philol. XLVIII, 622) für ganz unerweislich. Der Politiker Kallikles, der nach S. den Isokrates vertreten soll, gleicht diesem weder in seiner Persönlichkeit noch in seinen Grundsätzen; das Urtheil über die Philosophie, das wir Gorg. 484 C. ff. lesen, hat Isokrates gewiss so wenig wie den Satz, dass man sich bemühen müsse, πλέον ἔχειν τῶν ἄλλων, zuerst ausgesprochen; trifft endlich Gorg. 463 A mit Isokr. c. soph. 17 in einigen Ausdrücken zusammen, so fragt es sich theils, ob dieses Zusammentreffen kein zufälliges ist, theils und besonders, ob einer von den beiden Schriftstellern, und welcher von ihnen, den andern berücksichtigt, und nicht vielmehr beide einen Dritten, am wahrscheinlichsten eben den Gorgias, der recht wohl von der Rhetorik schon dasselbe gesagt haben kann, wie Isokrates nach ihm, während es Plato von der Rhetorik auf die ganze Gattung, zu der er diese rechnet, die κολακεία, überträgt.

P. Natorp's Abhandlung über den Gorgias kennen die Leser unserer Zeitschrift aus Bd. II, S. 394—413.

Derselbe, Platons Phädros. Philologus XCVIII, 428—449. 583 bis 628

gibt zunächst eine sorgfältige Untersuchung über die Abzweckung dieses Gesprächs, und er betont in dieser mit Recht einerseits den engen Zusammenhang zwischen den philosophischen Gedanken, welche den Inhalt der zweiten sokratischen Rede bilden, und den Erörterungen des zweiten Theils über Rhetorik und Dialektik, andererseits die Beziehung des Gesprächs zu einem bereits bestehenden Verein platonischer Schüler. Er wendet sich sodann der Frage über seine Abfassungszeit zu und gewinnt hier das Ergebniss: der Phädrus sei (mit Siebeck) zwar für jünger als der Gorgias, aber nur für wenig jünger zu halten: er könne aber nicht mit Schultess über den Phädo, oder auch nur mit K. F. Hermann in die Zeit nach Plato's sicilischer Reise herabgerückt werden, sondern sei etwa um 393 anzusetzen. N. begründet diess durch eine eingehende Besprechung des Verhältnisses, in dem der Phädrus hinsichtlich seines Lehrgehalts zu andern platonischen Schriften steht, und er gibt dadurch einen werthvollen Beitrag zu den bisherigen Untersuchungen über die Entwicklung der Ideenlehre und der platonischen Psychologie. Der Ansicht, dass der Sophist, Parmenides und Philebus jünger seien und eine spätere Form der Ideenlehre vertreten als die Republik (N. S. 607), kann Ref. allerdings aus Gründen, die er anderwärts auseinandergesetzt hat, nicht beitreten, und den Sophisten vom Theätet nicht zu weit abrücken. Auch davon hat mich N. nicht überzeugt, dass der Phädrus jünger ist als die Sophistenrede des Isokrates.

Back, Fr., Eine bedenkliche Stelle in Platons Phaidros (Commentatt. in hon. Guil. Studemund. Strassb. 1889. S. 239—246)

erhebt Zweifel gegen die Aechtheit der Stelle S. 246 B—E (πῇ δὴ οὖν—φθίνει τε καὶ διόλλυται) welche er damit begründet, dass dieser „Exkurs“ zwischen die Composition des platonischen Mythus zu störend eintrete, um ihn Plato zutrauen zu können. Mich hat nicht allein diese Begründung, die von missverständlichen Auffassungen des Textes durchaus nicht frei ist, nicht überzeugt, sondern ich bin auch der Meinung, dass durch die Entfernung der Sätze, welche Verf. beanstandet, zwischen 246 B und E eine klaffende Lücke entstände. Es scheint mir ferner 247 B (ἀθάνατοι

καλούμεναι) auf 246 B (*θνητὸν καὶ ἀθάνατον ζῷον ἐκλήθη*), 248 C am Anfang auf 246 E (*τούτοις δὴ τρέφεται* u. s. w.) im folgenden (*τότε νόμος μὴ φυτεῦσαι* u. s. f.) auf 246 C (*ἕως ἂν στερεοῦ τινος* u. s. w.) zurückzublicken. Dass endlich auch die Stelle, welche B. streichen will, das ächte Gepräge platonischer Gedanken und Darstellung trägt, werden wohl die meisten einräumen. Hat nun B. auch nicht ohne Scharfsinn auf einiges aufmerksam gemacht, woran man Anstoss nehmen könnte, so ist dessen doch nicht mehr und es ist auch nicht anderer Art, als anderes, was uns im Mythus des Phädrus begegnet; denn in ihm gerade kommt es über der Fülle sich drängender Gedanken unter allen platonischen Mythen am wenigsten zur anschaulichen Klarheit des Bildes.

Symp. 174 B und 117 A widmet O. Crusius Philol. XCVIII, 628 einige Bemerkungen.

Baumann, Joh., Kritische und exegetische Bemerkungen zu Plato's Phädo. Augsb. 1889. Progr. 19 S.

gibt Emendationen und Erklärungen zu nicht weniger als 40 Stellen. Die ersteren halte ich fast ausnahmslos für unannehmbar oder doch für entbehrlich; auch den andern kann ich aber nur theilweise beitreten. 62 A hätte sich B. bei der Erklärung von Bonitz (worüber Arch. I, 419) beruhigen können, statt den Text zu ändern. 69 B setzt er zwar mit Recht vor *μετὰ φρονήσεως* ein Komma, indem er diese Worte als Erläuterung des vorangehenden *μετὰ τούτου* auffasst; dagegen bedeutet *τούτου μὲν πάντα* doch nicht: „dieser Münze gehört alles", sondern es ist selbstverständlich mit dem folgenden zusammenzunehmen: „alles, was um diese Münze und mit ihr, der Einsicht, gekauft und verkauft wird, ist wirkliche Tapferkeit u. s. f. und überhaupt wahre Tugend." *Αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι*, 97 E, heisst nicht: „dass es für sie besser ist, so zu sein"; *τοιούτῳ τινὶ ἄλλῳ τρόπῳ*, 114 A, kann füglich erklärt werden: „gleichfalls auf solche Art" (eigentlich: auf solche Art in einem anderen Falle). 115 B hat schon Schleiermacher, wie jetzt B., das *ὁμολογεῖν* richtig mit „versprechen" übersetzt.

Beckmann, A., Num Plato Artefactorum ideas statuerit. Bonn 1889. 36 S. Inaug. Diss.

zeigt in einer fleissigen, aber etwas breit ausgefallenen Erörterung, dass Plato in seinen Schriften auch von Kunstprodukten Ideen annehme, was vollkommen richtig, aber nicht eben neu ist, und von B. auch, so viel ich sehe, mit keinen neuen Gründen gestützt wird. Dass er S. 15 den Alexander zugeschriebenen Commentar zu Metaph. VI—XIV für ächt hält, ist ein Verstoss, der nicht hätte vorkommen sollen. Die εἰωθυῖα μέθοδος Rep. X, 596 A geht, wie das unmittelbar folgende εἰώθαμεν zeigt, nicht (wie B. S. 20 will) auf das induktive Verfahren, sondern auf die Ideenlehre. Meine Auseinandersetzung mit Jackson über diese Lehre (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1887 No. 13) scheint B. nach S. 21 ff. unbekannt geblieben zu sein. Indessen wird die Richtigkeit des Ergebnisses, das B. über die Lehre der platonischen Schriften gewinnt, davon nicht berührt. Wenn er nun aber S. 25 ff. nachzuweisen sucht, dass auch Aristoteles Ideen der Kunstprodukte Plato nicht abspreche, und dass wir mithin zu der Annahme kein Recht haben, Plato's Ansicht hierüber habe sich in seinen späteren Jahren geändert, so ist ihm nicht allein dieser Nachweis nicht gelungen, sondern er zeigt sich auch mit den Fragen, um die es sich hiebei handelt, wenig vertraut. Während Aristoteles bei seinen Aeusserungen über die Ideenlehre sich so ausschliesslich an die Vorträge seines Lehrers hält, dass er aus dessen sämmtlichen Schriften nur eine einzige auf sie bezügliche Stelle (Phädo 100 B ff.) ausdrücklich berücksichtigt (Ph. d. Gr. IIa, 407 [3]. 467 f. [4]), ist B. (S. 26. 34) der Meinung, wenn eine solche Aenderung in Plato's Ansichten stattgefunden hatte, würde diess Arist. gesagt haben; und von dieser Voraussetzung aus wird dann nicht blos Metaph. I, 9. 991 b 6 das οὔ φαμεν in ganz unzulässiger Weise auf die Platoniker mit Ausschluss Plato's beschränkt, sondern es wird auch (S. 33 f.) die ganz bestimmte Aussage XII, 3. 1070 a 18 mit der Behauptung abgelehnt, dass Plato's Name hier nicht in den Text gehöre, und Arist., wenn er ihn gemeint hätte, ihn mit seinen Schülern verwechselt haben müsste. Das letztere wird nun wohl niemand so leicht von dem vieljährigen Schüler Plato's glauben, der sein Werk über die Ideen, die Grundlage der Ausführungen in der Metaphysik, noch bei Lebzeiten des Meisters verfasst hatte.

Der Name Plato's stand zwar (nach Averroës b. Rose De Arist. libr. ord. 151 und Freudenthal, die durch Averr. erhaltenen Fragmente Alex. 86 f.) nur in einem Theil der von Alexander benützten Exemplare, während die andern, wie es scheint, statt: ὁ Πλάτων ἔφη hatten: ἐποίησαν οἱ τιθέμενοι τὰ εἴδη. Aber auch in diesem Fall ist es undenkbar, dass Arist. unter denen, welche die Ideen annahmen, den Plato nicht mitbegriffen haben sollte. Indessen ist es nicht wahrscheinlich, dass Alexanders Text hier der ursprüngliche war.

Simson, E. W., der Begriff der Seele bei Plato. Leipz. Dunker & Humblot. 1889. X u. 186 S.

Diese Schrift ist eine von der Dorpater philosophischen Facultät gekrönte Preisschrift. Aber nicht jedes derartige *specimen eruditionis*, welches als solches Lob verdient, muss darum sofort gedruckt werden. Auch die vorliegende Abhandlung hätte ihr Verf. wohl gethan noch etwas ausreifen zu lassen, ehe er sie der Oeffentlichkeit übergab. S. 4—22 „die Psychologie bis auf Plato" bringt nur Bekanntes, da und dort, namentlich hinsichtlich der Pythagoreer (die S. — räer schreibt) auch Anfechtbares; dass Homer kein philosophisches System hatte (S. 5) brauchte Verf. seinen Lesern gewiss nicht ausdrücklich zu sagen[1]). Aus S. 23—29 „Plato und seine Schriften" ersehen wir, dass S. auch in Schriften wie die beiden Alcibiades, die Epinomis, der Hipparch, der Klitophon, der Minos, die Anterasten, der Theages, urkundliche Darstellungen der platonischen Lehre zu besitzen glaubt, und dass er sich bei der Frage über die Reihenfolge derselben an seinen Lehrer Teichmüller (über den Ph. d. Gr. IIa, 505 f. 510 f.) unbedingt anschliesst; eine Begründung dieser Annahmen war an diesem Ort

[1]) Auf was für Leser man sich bei Schriften, wie die seinige, einzurichten hat, scheint sich S. überhaupt nicht klar gemacht zu haben. Vgl. S. 61 (über die Psychogonie des Timäus): „Es heisst: Gott mischt. Wo denn? etwa in einem grossen Kessel? und womit? . . . Haben wir uns das etwa so vorzustellen, dass ein alter Mann . . . in einem Kessel aus verschiedenen Ingredienzien die Seele braut? Gewiss nicht!" Wer nicht für kleine Kinder schreibt, der müsste doch ein Gefühl davon haben, wie geschmacklos es ist, das Selbstverständliche so pathetisch auseinanderzusetzen.

nicht zu erwarten und wird an keinem Punkte versucht. S. 29 bis 50 bespricht S. Plato's Lehre von den Ideen und der Materie. Irgend eine Berichtigung oder Erweiterung dessen, was wir darüber bisher schon gewusst haben, darf man jedoch bei ihm nicht suchen. Meine Aeusserungen über das Fürsichsein der Ideen werden S. 34 falsch dargestellt (denn dass Plato die Ideen „von der Erscheinungswelt vollständig abtrenne", habe ich nie und nirgends behauptet) und mit nichtssagenden Einwendungen bestritten. Ebenso verfehlt ist S. 43f. die Polemik gegen meine Auffassung der platonischen Materie. S. sieht einen schreienden Widerspruch darin, dass ich das einemal sage, dieselbe werde im Timäus wie ein materielles Substrat beschrieben, das anderemal, Plato verstehe unter ihr den Raum; als ob ich nicht den mythischen Charakter jener ersten Beschreibung auf's eingehendste bewiesen, ihre dogmatische Geltung bestritten hätte. Wie er selbst sich Plato's Materie denkt, geht aus seiner Darstellung nicht klar hervor. S. 50 tritt S. seinem eigentlichen Thema näher, und wendet sich zunächst zu der Weltseele. Er bemüht sich hier mit wenig Glück, darzuthun, dass Gott nach Plato die Weltseele oder genauer (S. 62) ein Theil dieser Seele sei. Von den Stellen, auf die er sich für diese, allerdings neue, Behauptung beruft, beweist keine auch nur das geringste. Der Phädrus nennt zwar die Seele die *ἀρχὴ κινήσεως*. Wenn aber daraus geschlossen wird (S. 53), weil Gott die Ursache alles Werdens und somit auch der Bewegung ist, müsse er die Seele der Welt sein, so ist diess seltsam. Er kann ja die Bewegung auch mittelbar hervorgebracht haben, nicht dadurch, dass er selbst die Seele der Welt ist, sondern dadurch, dass er diese geschaffen hat; und genau so wird die Sache im Timäus dargestellt. Oder soll er etwa auch die Seele der erkennenden Subjekte sein, weil er nach Rep. VI. 508 E die *αἰτία ἐπιστήμης* ist? Ganz unrichtig ist ferner die Behauptung (S. 54), dass die Welt nach Tim. 92 B der einzige Gott sei, da sie dort vielmehr die einzige Welt genannt, von dem *θεὸς νοητὸς* dagegen ausdrücklich als sein Abbild, der *θεὸς αἰσθητός*, unterschieden wird; und wenn Gott den Nus in die Seele und die Seele in den Leib legt (Tim. 30 B), so darf theils dieser Nus, welcher der Seele *διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν* (Phileb.

30 D) eingepflanzt wird, mit dem göttlichen, der ihn ihr eingepflanzt hat, nicht verwechselt werden, theils bleibt auch er selbst von der Seele als solcher ebenso verschieden, wie diese von ihrem Leibe. Macht vollends S. wegen der angeblichen Analogie der menschlichen Seele, aber ohne jeden Versuch einer exegetischen Beweisführung (S. 62f.), nicht allein die Ideen zum höchsten, sondern auch die Materie zum „niedrigsten Theil der Seele“, so ist diess so unplatonisch wie möglich; Tim. 35 A (worüber Ph. d. Gr. IIa. 769, 3) steht davon kein Wort. — Von den Einzelseelen bespricht Verf. S. 81ff. die Gestirnseelen, macht aber mit Recht keinen Versuch, über dieselben mehr auszumachen, als Plato uns sagt: einen Einfluss der Gestirne auf das Schicksal der Menschen (S. 83) nimmt Plato nicht an; vgl. a. a. O. 931, 3. In dem Abschnitt über die menschliche Seele (S. 84—160) wird Plato mit Recht vorgeworfen, dass er die Natur der sterblichen Seelentheile im Dunkeln lasse; aber für etwas Körperliches hat er dieselben auch Tim. 42 D nicht erklärt. In den Lehren von der Präexistenz, der Unsterblichkeit, der Wiedererinnerung, der Seelenwanderung und der jenseitigen Vergeltung erkennt Verf., von Teichmüller abweichend, Plato's wirkliche Meinung. Seine eingehende Darstellung dieser Lehren und der mit ihnen zusammenhängenden über die Theile der Seele und ihr Verhältniss zum Leibe ist in allen wesentlichen Bestimmungen richtig, doch hätten einige Punkte noch genauer untersucht, und es hätten namentlich die Versuche, Plato zum Deterministen zu machen, auf ihre Zulässigkeit geprüft werden sollen. Auch der Darstellung der Beweise für die Unsterblichkeit (S. 128ff.) wäre eine schärfere und einheitlichere Fassung zu wünschen. Dass Plato den Thieren und Pflanzen keine Seele „im eigentlichen Sinne“ zugeschrieben habe (S. 165f.), ist entweder unrichtig oder es kommt auf die Tautologie hinaus, dass er ihnen keine menschliche Seele zuschrieb.

Geil, G., die Lehre von den μέρη τῆς ψυχῆς bei Platon. Commentatt. in hon. Guil. Studemund. Strassb. Heitz 1889. S. 29—46. gr. 8.

Eine Studie über Plato's Seelenlehre, durch die unsere Kennt-

niss derselben zwar nicht eben erheblich gefördert, aber doch an einige beachtungswerthe Punkte erinnert wird. Verf. bemerkt S. 33 mit Recht, dass die Unterscheidung des Ewigen und des Sterblichen in der Seele durch die platonische Metaphysik gefordert war; wenn er aber „nirgends einen Hinweis darauf gefunden hat", so hätte er doch einen solchen (u. a. Ph. d. Gr. IIa, 715[3]. 846[1]) finden können. Die Zweitheilung des sterblichen Seelentheils leitet er S. 37 aus der psychologischen Erfahrung ab; er brauchte sich aber dafür nicht blos auf „Vermuthung" und „Analogien" zu stützen, da es aus der Darstellung der Republik IV, 436 A ff. klar genug hervorgeht, und er selbst diess S. 40 thatsächlich einräumt. Die drei psychologischen Principien selbst will G. nicht blos im Phädrus (wo die mythische Einkleidung, dieses Gespräch für sich genommen, eine sichere Entscheidung unmöglich machen würde) sondern auch in der Rep. nicht als Theile der Seele im eigentlichen Sinn, sondern nur als „praktische Potenzen" betrachtet wissen. M. A. n. ist diess schon durch die ganze Ableitung derselben, insbesondere S. 436 A f. 439 B. 440 E f. 442 B ff. 444 B, und durch X, 611 B ff. ausgeschlossen. Auch das aber ist höchst unwahrscheinlich, dass Plato im Timäus (69 C ff. 89 E), wo auch G. die Dreitheilung der Seele einräumt, von der Lehre der Rep. sich so weit entfernt haben sollte; denn dass er in dieser Darstellung nicht, wie in den früheren, „an sein System gebunden sei", sondern sich „frei seiner Phantasie überlasse" (S. 45), werden wir dem Verf. ebensowenig glauben, als dass der Tim. (nach S. 43) „eine Physik ist, die ein vorsokratischer Naturphilosoph geschrieben haben könnte".

Baumann, Jul., Platons Phädon philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt. Gotha, Perthes. 1889. VIII und 208 S.

Diese Schrift gehört zwar ihrer letzten Abzweckung nach mehr der Philosophie selbst an als ihrer Geschichte; denn was sie beabsichtigt, ist eine Prüfung der bedeutendsten bisherigen Versuche zur Begründung des Unsterblichkeitsglaubens, welche der eigenen Ansicht des Verf. zur Unterlage und Bestätigung dienen soll. Da

aber dieser Kritik eine sorgfältige Darstellung jener Versuche vorangeschickt, und dabei zunächst an den Phädo angeknüpft wird, haben wir allen Anlass, an dieser Stelle über den Inhalt unseres Werkes zu berichten. Von den zwei Theilen, in die es nach einer kurzen Einleitung zerfällt, bespricht der erste, S. 5—73, den Phädo. Verf. gibt hier nach einer kurzen Betrachtung seines Eingangs von jedem der 7 Abschnitte, an welche die philosophischen Untersuchungen dieses Gesprächs sachgemäss vertheilt werden, zuerst eine „logische Transscription", eine Darstellung ihres Gedankengangs und Inhalts, und er knüpft dann hieran „philosophisch-kritische Betrachtungen" über den wissenschaftlichen Werth dieser Gedanken und die Bündigkeit der Beweise, die sich auf sie stützen. Was die übrigen platonischen Schriften hiehergehöriges enthalten, wird S. 65 f. nur kurz berührt, und in einer „philosophisch-kritischen Schlussbetrachtung" das Hauptergebniss der Untersuchung über den Phädo festgestellt. Schon hier werden nun auch spätere Philosophen berücksichtigt; mit denjenigen von diesen, welche nach der Ansicht des Verf. für die Geschichte des Unsterblichkeitsglaubens besonders in Betracht kommen, beschäftigt er sich in dem zweiten Theil seiner Schrift. Es sind diess die folgenden: Plotin, Augustin, Thomas von Aquino, Duns Scotus, Pomponatius, Descartes, Locke, Leibniz, Mendelssohn, Kant, Fechner. Den letzteren wird man sich vielleicht wundern, in dieser Reihe zu treffen, denn was er eigenes bringt, lautet doch fast durchaus recht phantastisch; und andererseits wäre eine Darstellung der aristotelischen Bestimmungen über die Ewigkeit des Nus schon wegen ihres Verhältnisses zu der platonischen und ihres Einflusses auf Plotin's Lehre von Werth gewesen. Indessen hat eine solche Auswahl immer einen mehr oder weniger subjektiven Charakter. Wir wollen daher darüber mit dem Verf. nicht rechten, sondern ihm lieber für die Zuverlässigkeit und Klarheit, welche auch diesen Theil seiner Darstellung auszeichnet, unsere Anerkennung aussprechen.

Kühne, B., Fortbildung der Naturphilosophie auf platonisch-aristotelischer Grundlage. Einsiedeln, Benziger & Co. 1888. 36 S. 4°. Progr.

Diese Abhandlung will nach S. 5 an der Naturphilosophie des Plato und Aristoteles nachweisen, dass die wahre Philosophie nur in einer Fortbildung der ihrigen bestehen könne. Eben diess ist aber, wie Verf. glaubt, die christliche Philosophie, und insbesondere die des heil. Thomas von Aquino; und so geht er denn an erster Stelle darauf aus, durch seine Darstellung der platonischen und aristotelischen Naturphilosophie die Uebereinstimmung der beiden griechischen Philosophen mit einander und mit dem heil. Thomas so viel wie möglich zur Anerkennung zu bringen. Auf selbständige wissenschaftliche Untersuchungen über Plato und Aristoteles scheint er es nicht abgesehen zu haben; und auch von fremden haben diejenigen, welche vom Standpunkt der heutigen Philologie und Geschichtsforschung ausgehen, auf seine Darstellung keinen bemerkbaren Einfluss ausgeübt. Der Gedanke z. B., dass in den Schilderungen des Timäus zwischen mythischer Einkleidung und philosophischen Lehren zu unterscheiden sein könnte, scheint dem Verf. ferne zu liegen, und in seiner (recht überflüssigen) Aufzählung der aristotelischen Schriften S. 24 wird alles, was in unserer Sammlung steht, dem Stagiriten unbedenklich beigelegt. Wird aber auch unsere Kenntniss des Plato und Aristoteles durch das vorliegende Programm an keinem Punkte bereichert, so ist es doch immerhin erfreulich, daraus zu sehen, dass man sich in Maria-Einsiedeln mit diesen Philosophen so eingehend beschäftigt.

Hantlich, P., Exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indoles. Leipz. Stud. XI, 209—336. Inaug. Diss.

Diese fleissige, sorgfältige und meist mit richtigem Urtheil ausgeführte Abhandlung verfolgt die Geschichte und die Ueberbleibsel der λόγοι προτρεπτικοὶ durch die alte Litteratur von der Zeit der Sophisten bis auf Themistius, Lesbonax und Clemens Alex. herab. Besonders eingehend behandelt Verf. S. 210—224 Isokrates' Demonikus (dessen Aechtheit er mit Geschick vertheidigt) und beide Nikokles; S. 236—272, im Anschluss an Bywater und die neue Ausgabe der Aristoteles-Fragmente von Rose, den Protreptikos des Aristoteles und seine Benützung bei Cicero, Jamblich u. a.; S. 282—300 Posidonius' Protreptikos und Cicero's Hortensius;

S. 316—332 die protreptischen Schriften des Galen und Themistius. Auf das Einzelne kann ich hier nicht eintreten, doch will ich einige Punkte berühren, die der Berichtigung bedürfen. Was in Plato's Euthydem 275 C ff. den beiden Sophisten in den Mund gelegt wird, gehört nicht zu den „*cohortationes*" (S. 239), und wird auch 278 D nicht als προτροπή bezeichnet, sondern es werden vielmehr statt dieser Scherze protreptische Reden verlangt. Als sophistisches Beispiel einer solchen konnte der Herakles des Prodikus genannt, Sokrates betreffend ausser manchen Stellen der Memorabilien auch an Plato Apol. 29 B ff., von Plato neben Euthyd. 278 E ff. (dem „platonischen Protreptikos") gleichfalls noch an andere Aeusserungen erinnert werden. Aber keine von diesen Ausführungen hat die Form der späteren, als selbständige Schriften erschienenen προτρεπτικοί, und das gleiche gilt von dem, was sich verwandten Inhalts bei Seneca, Epiktet und vielen anderen findet. — Zu Klitophon 409 B. 407 A könnten S. 230. 248 Rep. I, 336. Apol. 29 B als die Stellen genannt werden, die der Verfasser hier im Auge hat. — Der Aristo, welcher einen Prioritätsstreit mit Eudorus hatte, ist natürlich nicht, wie S. 303 steht, der Keer, der um wenigstens 150 Jahre älter war als Eudorus, sondern der Zeitgenosse des letzteren, der Alexandriner (Ph. d. Gr. III a, 627 f. 614, 1). — Tim. 47 A spricht Plato nicht (S. 318) von der Philosophie, sondern von der Sternkunde. — Unerfindlich ist mir, wie es Verf. S. 238 dahingestellt sein lassen kann, ob Aristoteles seinen Protreptikos dem cyprischen Fürsten Themison in den Jugendjahren desselben oder nach seiner Entthronung zuschrieb, während er doch unmittelbar vorher gesagt hat, die letztere sei Ol. 116, 3, also acht Jahre nach Aristoteles' Tod, erfolgt.

Goebel, Bemerkungen zu Aristoteles' Metaphysik. Soest. 1889. 12 S. 4°. G. Progr.

bespricht die folgenden 13 Stellen, theils um sie zu emendiren theils um sie zu erklären. I, 5. 987 a 25 will G. statt πρῶτον wie Z. 22 πρώτῳ lesen; indessen erhalten wir denselben Sinn auch bei der überlieferten L. A., wenn wir übersetzen: „weil das Doppelte zuerst der Zwei zukommt". I, 6. 987 b 22 vertheidigt er Asklepius'

L. A.: τὰ εἴδη εἶναι καὶ τοὺς ἀριθμούς; ich meinerseits könnte hier nur wiederholen, was ich über diese Auskunft schon Arch. II, 262 bemerkt habe. Ebenso finde ich im nächstfolgenden unsern Text, den G. ändern will, ganz unbedenklich: καὶ μὴ ἕτερόν γέ τι ὂν λέγεσθαι ἓν heisst: „und dass das ἓν nicht blosses Prädikat eines von ihm selbst verschiedenen Realen sein soll." I, 10. 993 a 20 vertheidigt G. die Vulgata mittelst einer m. A. n. unzulässigen Erklärung. III, 2. 996 a 33 will er αὐτὰς, schwerlich mit Recht, in αὐτὰ verwandeln. Die empedokleischen Verse III, 4. 1000 b 14 ff., deren Sinn ganz einfach und klar ist, erhalten eine sprachlich unmögliche Deutung. IV, 4. 1026 a 26—28 versucht Vf. die von Bonitz und Christ wohl mit Recht beanstandeten Worte: ἔτι δὲ — οὕτως ἔχει grösserentheils zu retten. V, 2. 1013 b 25 vertheidigt er die L. A. τὰ δ' ἄλλα, die auch Christ beibehalten hat; ebd. 1014 a 7 das von ihm und Bonitz, wie ich glaube mit Recht, eingeklammerte παρὰ vor πάντα. Von V, 15. 1020 b 32 ff. gibt Vf. eine im übrigen gute Erläuterung, die mich aber doch hinsichtlich der Worte: ὁ γὰρ ἀριθμὸς u. s. w. 1021 a 5 nicht ganz befriedigt. Christ (dessen Ausgabe G. nicht zu kennen scheint) will hier in den Worten: κατὰ δὲ μὴ σύμμετρον ἀριθμὸν λέγονται den ἀριθμὸς von dem Verhältniss verstehen, wofür aber λόγος zu erwarten wäre; vielleicht ist ἀριθμῷ zu setzen, so dass der Sinn ist: „jene dagegen bezeichnen ein Verhältniss, das sich nicht in Zahlen ausdrücken lässt." VI, 1. 1028 a 32 will G. vor λόγῳ aus Cod. H^b die Worte: „φύσει καὶ" einschieben. Zu X, 1. 1053 a 18 stellt er, gestützt auf die L. A. in A^b: μεγέθη τινὰ ὄντα δῆλον δή die Vermuthung auf, Arist. habe geschrieben: καὶ μεγέθη τινὰ οἷον τὸ Δήλιον. Allein wenn auch des delischen Problems oft genug gedacht wird, konnte doch von dem Δήλιον μέγεθος wohl kaum gesprochen werden. Schliesslich bespricht G. S. 10 ff. die Bemerkungen über die Pythagoreer I, 8. 990 a 15 ff. Auf seine Auseinandersetzung genauer einzugehen, muss ich mir hier versagen. Es scheint mir aber Z. 15 eine Textesänderung entbehrlich, wenn man die Worte ἐξ ὧν γὰρ — αἰσθητῶν als eine Parenthese fasst, durch die angedeutet werden soll, dass die Frage berechtigt sei, wie wir uns die physikalischen Eigenschaften der Dinge erklären sollen; was andererseits Z. 22 ff.

betrifft, so ist mir die wahrscheinlichste Textesverbesserung und Erklärung immer noch die, welche ich Ph. d. Gr. I[4], 362, 1 vorgeschlagen habe.

Die Erörterung von Arleth über die Bedeutung des βίος τέλειος, welchen Aristoteles zur Eudämonie verlangt, kennen unsere Leser aus Bd. II, 13 ff. Eine gleichfalls zu der Untersuchung über die Eudämonie gehörige Frage bespricht

v. Monsterberg-Münckenau, S., De concentu trium Aristotelis de voluptate commentationum. Breslau 1889. 45 S. Gymn.-Progr.

Er sucht nämlich in dieser, auf fleissigem Studium der aristotelischen Schriften beruhenden Abhandlung (die leider in etwas bedenklichem und undurchsichtigem Latein abgefasst ist) nachzuweisen, dass die drei Aeusserungen über die ἡδονή Eth. N. X, 1—5. Rhet. I, 11. 1369 b 33 ff. Eth. VII, 12—15 sowohl mit einander als mit den sonstigen Bemerkungen des Arist. über dieselbe durchaus im Einklang stehen, und dass auch die dritte von ihnen der nikomachischen Ethik von jeher angehört habe. Was nun zuerst Eth. I, 11 betrifft, so wird der Sinn dieser Stelle an dem massgebendsten Punkte, in der Sache mit mir (Ph. d. Gr. II b, 619 ff.) und andern übereinstimmend, dahin erklärt, dass die Lust unsere Thätigkeit vollende (τελειοῖ), wiefern sie uns das Bewusstsein (genauer wäre: das Gefühl) ihrer Uebereinstimmung mit unserem Wesen (vgl. 1174 b 21. 1099 a 7) verschaffe. Nur durfte sich Vf. dafür nicht (S. 12) auf X, 4. 1170 a 19 berufen; denn wenn hier steht, τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν, so kann man daraus selbstverständlich nicht ein κυρίως αἰσθάνεσθαι machen, und dieses *sensu pleno sentire* dann vollends zu einer „ἐνέργεια *sensu ampliore*“ verallgemeinern, von der auch die Lust einen Bestandtheil ausmache. Und ebensowenig brauchte Vf. (S. 7. 42) mit Kaas daran Anstoss zu nehmen, dass ich a. a. O. 618 die Lust das Ziel nenne, in dem jede Lebensbewegung zur Ruhe komme: ich sage ja gleich S. 620 auf's bestimmteste, dass die Lust nach Arist. „nicht der Zweck und Beweggrund unseres Thuns sein solle“, und bedarf nicht erst der Belehrung darüber, dass die

Ethik nur Ein Ziel haben kann, wenn man unter dem Ziel ihren letzten Zweck versteht. Auch S. 22 widerspricht Vf. ohne Grund meiner Bemerkung, dass die Gefühle der Lust und Unlust der empfindenden Seele angehören: diess steht ja (wie a. a. O. 550, 1 nachgewiesen ist) wörtlich De an. III, 7. 431 a 10; wenn uns daher Arist. keinen Aufschluss darüber gibt, wie auch die Denkthätigkeit, die kein körperliches Organ hat, mit einer Lust, und die des göttlichen Geistes mit der höchsten Lust verbunden sein kann, so hat sich Vf. dafür an ihn zu halten, nicht an mich. Die Schwierigkeit, dass die ἡδονή Rhet. I, 11. 1369 b 33 eine κίνησις ψυχῆς genannt wird, während Eth. X, 2. 3. 1073 a 29 ff. 1074 a 19 ff. bestritten wird, dass sie eine Bewegung sei, will Vf. (S. 19. 30) durch die Unterscheidung einer doppelten κίνησις, einer ἀτελής und einer τελεία, lösen, die aber dem aristotelischen Sprachgebrauch fremd und mit der Definition der Bewegung als ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει ὄντος unvereinbar ist. Richtiger scheint die Annahme, dass Arist. in der Rhetorik, wo zu einer genaueren Untersuchung über die psychologische Natur der Lust nicht der Ort war, sich mit einer minder genauen Bestimmung begnügt, die ursprünglich Aristippus aufgestellt und Plato angenommen hatte (vgl. Arch. I, 172 ff. Ph. d. Gr. II a[4], 352 f. 603 f.), und in Folge davon die ἡδονή zu der Bewegung rechnet, aus der sie hervorgeht. Ist es doch nicht minder ungenau, wenn er hier und sonst von einer κίνησις ψυχῆς redet, während ihm sein System diess strenggenommen verbieten müsste (Ph. d. Gr. II b, 481 f.). — Dass Eth. VII, 12—15 in der Sache von der Parallelstelle im X. B. nicht abweicht, können dem Vf. (S. 31 ff.) auch solche einräumen, welche diese Kapitel aus der eudemischen Ethik herübergekommen sein lassen. Dagegen wird man die Verweisung Polit. IV, 11. 1295 a 35 nicht auf sie, sondern auf Nik. I, 9. 11. 1099 a 29 ff. 1100 b 8. 29. 1101 a 14 zu beziehen haben, denn von der Eudämonie ist VII, 12 ff. nur nebenher die Rede und wenn die ἡδονή wiederholt eine ἐνέργεια ἀνεμπόδιστος genannt wird, so steht doch hier (auch 1153 a 10 f.) nicht, was Rhet. anführt: τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ᾽ ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον. Diess findet sich vielmehr dem Sinne und den Worten nach am genauesten B. I. und wenn auch der zusammenfassende Ausdruck ἀνεμπόδιστος hier

nicht vorkommt, so wird doch eingehend nachgewiesen, dass neben der ἀρετή auch ein gewisses Mass von Glücksgütern nicht fehlen dürfe, weil ihr Mangel (1100 b 29) λύπας τε ἐπιφέρει καὶ ἐμποδίζει πολλαῖς ἐνεργείαις.

Adam, Die aristotelische Theorie vom Epos nach ihrer Entwicklung bei Griechen und Römern. Wiesbaden, Limbarth. 1889. 116 S.

verfolgt mit sorgfältigem Eingehen in's Einzelne die Spuren der aristotelischen Bestimmungen über das Epos, so weit sich ihr Einfluss in den Ueberbleibseln der alten Homererklärer und bei den epischen Dichtern der alexandrinischen und römischen Zeit erkennen lässt. Da aber jene Bestimmungen selbst dadurch in kein neues Licht gestellt werden, geht diese Untersuchung mehr die allgemeine Litteraturgeschichte an als die Geschichte der Philosophie. Dass Homer oder Aristoteles oder irgend ein anderer Grieche in den Leiden des Odysseus die verdiente Strafe „für das an Polyphem verübte Verbrechen“ (S. 7) gesehen hat, ist mir sehr unwahrscheinlich.

Schönermarck, C., Quos affectus comoedia sollicitari voluerit Aristoteles quaeritur. Lpz. 1889. 58 S. Inaug. Diss.

Diese Dissertation beschäftigt sich nur zur kleineren Hälfte mit den Affekten, deren Erregung nach Arist. Aufgabe der Komödie ist, zur grösseren mit denen, auf welche die Tragödie sich bezieht. Sch. will mit Recht, im Anschluss an Tumlirz, die Furcht und das Mitleid, welche die Tragödie hervorrufen soll, nicht so verstanden wissen, dass wir darin für uns selbst, sondern so, dass wir für den Helden der Handlung fürchten; dagegen ist es verfehlt, wenn er S. 10 ff. meint, das φιλάνθρωπον Poët. 13. 18 (1452 b 38 ff. 1456 a 21) könne nicht auf die Befriedigung gehen, welche die Bestrafung des Verbrechers gewährt, weil Arist. in seiner Kunsttheorie nicht von ethischen Gesichtspunkten ausgehe. Diejenigen, deren Erklärung Sch. hier angreift, lassen ja den Arist. die Tragödie, deren Thema die Bestrafung eines Bösewichts ist, gerade desshalb tadeln, weil sie zwar den sittlichen, aber nicht den

künstlerischen Ansprüchen genüge. Des Vf. Deutung des φιλάνθρωπον auf einen geringeren Grad der tragischen Furcht ist sprachlich und nach dem Zusammenhang unmöglich. — Dass dasselbe, was uns als thatsächlicher Vorgang Schmerz verursacht, auf der Bühne dargestellt Lust gewährt, erklärt Vf. S. 30ff. ungenügend aus dem Umstand, dass Uebel, die man sich blos vorstellt, nicht so schmerzlich sind, wie die, die man erfährt. Daraus würde nur folgen, dass sie weniger Unlust, aber nicht, dass sie Lust erzeugen. Die Bemerkung vollends, dass es angenehm sei, sich vergangener Beschwerden und Gefahren zu erinnern, erklärt nicht das geringste. Diess ist angenehm, wenn man jene Beschwerden 1) selbst erlebt, und 2) glücklich überwunden hat: dass die Anschauung fremder Leiden, und auch dann, wenn der Ausgang ein tragischer ist, ein Genuss sein könne, lässt sich damit nicht darthun. — Hinsichtlich der Frage, wie die Erregung von Furcht und Mitleid uns von eben diesen Affekten befreien könne, hält sich Vf. (S. 52ff.) ganz an Bernays; der Umstand, dass es nur die kunstmässige Erregung der Affekte ist, von der Arist. diese Wirkung erwartet, wird nicht beachtet, und die Mittel, durch welche die Kunst sie hervorbringt, werden nicht untersucht. — Als den Affekt, auf dessen Erregung die Komödie ausgehe, bezeichnet Vf. (S. 33ff.) denjenigen, den er ὕβρις nennt, und dessen Natur er durch Vergleichung verwandter Affekte, namentlich aber aus Rhet. I, 11. 1371 b 21ff. II, 2. 1378 b 22ff. erläutert. Aristoteles selbst freilich gibt nirgends zu verstehen, dass er in der Heiterkeit, welche durch das γελοῖον hervorgerufen wird, eine ὕβρις sehe. Dass ein Bestandtheil dieser Gemüthsstimmung immer auch das θάῤῥος sei (S. 49f.), ist zwar richtig, denn alle heiteren Affekte sind mit einer Hebung des Selbstgefühls und Selbstvertrauens verbunden; indessen lässt sich auch hier nicht beweisen, dass Aristoteles dieses Moment zu Hülfe nahm, um die Wirkung des Komischen zu erklären. — Schliesslich will ich nicht verschweigen, dass dem Vf. ein Dienst erwiesen worden wäre, wenn man ihn veranlasst hätte, vor dem Abdruck seiner Dissertation eine Anzahl von Stellen zu ändern, deren Ton weder seiner Bescheidenheit noch seinem Geschmacke zur Empfehlung gereicht.

Einer pseudoaristotelichen Schrift widmet

IPFELKOFER, A., Die Rhetorik des Anaximenes. Würzburg. 1889. 55 S. Gymn.-Progr.

eine gründliche Untersuchung, welche zu dem Ergebniss gelangt, die sog. „Rhetorik an Alexander" sei allerdings, wie Spengel annahm, ihrem Hauptkörper nach das Werk des Anaximenes, aber sie habe in Folge ihrer Einreihung unter die aristotelischen Schriften mit Rücksicht auf die Rhetorik des Stagiriten erhebliche Interpolationen und Umstellungen erfahren: ausser der Widmung an Alexander sei ihr auch das Schlusskapitel (38) seinem ganzen Umfang nach damals erst beigefügt worden; c. 1 (2 Bk.) Anf. habe der Interpolator das δικανικὸν γένος beigefügt; die Bemerkungen über die εἰρωνεία c. 21 (22) seien an eine falsche Stelle gerathen, der Schluss von c. 22 (23. 1434 b 25 ff.) eine Interpolation; ebenso c. 35 (36. 1440 b 15 ff.) die Eintheilung der Güter, und ebd. 1441 b 11 ff. die Bemerkungen über die λέξις; c. 37 (38. 1444 b 7 ff.) stehe die Besprechung der Fragen und Antworten, ob anaximenisch oder nicht, keinenfalls an der richtigen Stelle. Auch sonst möge die Schrift des Anaximenes noch an manchen Orten durch Auslassungen und Zusätze verändert sein. Diese Umbildung der Ansicht Spengel's ist allerdings geeignet, die Bedenken zu beschwichtigen, welche derselben in ihrer ursprünglichen Gestalt durch die unverkennbare Berücksichtigung der aristotelischen Rhetorik in der πρὸς Ἀλέξ. entgegengestellt werden; sie nöthigt aber auch, bei jeder einzelnen Bestimmung zu untersuchen, ob sie dem ächten Anaximenes angehört. Die Ueberarbeitung des letztern will I. S. 26 in das 3. oder 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung herabrücken. Indessen folgt diess aus Quintilian's (III, 4, 9) Angabe über Anaximenes noch nicht, denn die Rhetorik des letztern oder ein Bericht über dieselbe (ob Quint. sie selbst in Händen hatte, wissen wir nicht) kann sich auch nach der Aufnahme der Bearbeitung in die aristostelische Sammlung erhalten haben; und andererseits ist es nicht glaublich, dass ein so spätes Erzeugniss in das wahrscheinlich von Hermippus herrührende Verzeichniss des Diogenes nachträglich aufgenommen worden wäre. Denn dass es unter dem Namen des Arist. ausser unsern beiden Rhetoriken und der theo-

dektischen noch eine vierte, die Τέχνη α' das Diog., gegeben haben sollte, ist doch kaum glaublich; das 3. Buch unserer Rhetorik wird man aber in der letzteren auch nicht suchen können, da dieses, wie Diels gezeigt hat, die von Diog. ebenfalls genannte Schrift π. λέξεως ist.

Averroes' Paraphrase der arist. Poetik hat Fr. Heidenhain in der lateinischen Uebersetzung des jüdischen Arztes Jacob Mantinus nach dem Texte der Juntina von 1562, unter Nachweis der betreffenden aristotelischen Stellen, im Supplementband der Jahrb. f. class. Philol. und besonderem Abdruck (Lpz. Teubner 1889) neu herausgegeben. Von der akademischen Ausgabe der Aristoteles-Commentare gehört der schon Bd. III, 320 genannte Bd. XIX (Aspasius und Heliodorus in Ethica Nicomachea ed. Heylbut) in's Jahr 1889.

III.

Jahresbericht über die Kirchenväter und ihr Verhältnis zur Philosophie. 1888.

Von

P. Wendland in Berlin.

A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 2. Bd. Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas I. Freiburg i. B. 1. Aufl. 1887, 2. unveränderte Aufl. 1888.

Im 3. Jahrh. war die Theologie der Apologeten zum Siege gelangt, sie war sogar in die Glaubensformel eingedrungen. Der als kosmische Potenz aufgefasste Logos-Christus hatte ebenso sehr das soteriologische Interesse unterdrückt wie den reinen Monotheismus getrübt (S. 14ff.). Der „Reaktion gegen die Ausbildung der Logoslehre in der Richtung auf die völlige Entfremdung des Sohnes vom Vater" (S. 21) hat Athanasius zum Siege verholfen durch seine Lehre von der „Wesenseinheit der ruhenden und der wirkenden Gottheit" (des Logos), durch die freilich die Genesis und ursprüngliche Idee der Logoslehre völlig verleugnet wurde (S. 24. 208. 222). Mit der Idee des Gottmenschen verbindet er aber die Lehre von der Erlösung des Menschen zu gottgleichem Leben, von der Vergottung und giebt durch sie der asketischen Richtung seiner Zeit einen bestimmten Inhalt und ein starkes Motiv. Neben der Lehre von einer übernatürlichen Erlösung besteht jedoch die alte, rationelle Moral (Kap. II S. 49. 53ff. 139ff. 160). — Kap. IV und V handeln von den Voraussetzungen der Erlösungslehre oder der natürlichen Theologie: Die natürliche Theologie der Apologeten mit ihrem abstrakten Gottesbegriff an der Spitze (neben dem die Vor-

stellung von Gott als dem Vergelter besonders hervortritt) wird trotz aller trinitarischer Spekulationen auch weiterhin festgehalten. Zu den bisher anerkannten Quellen der Gotteserkenntnis fügen die vom Neuplatonismus beeinflussten Väter noch die durch die Askese vermittelte Anschauung Gottes (S. 118). In der Kosmologie bleibt die Lehre von der obern Geisterwelt trotz der Bekämpfung des Origenes bestehen. Die Theodicee wird durch die Gedanken geleitet, dass die Freiheit etwas Zweckmässiges und Gutes sei, freilich die Möglichkeit des Bösen in sich schliesse, dass dem Bösen keine Realität zukomme (neuplatonisch), dass die Leiden zur Läuterung dienen sollen (so übrigens schon Philo, De prov. I 34 II 31), dass die Leiden der Zeit für die Seele indifferent seien (stoisch). Als gemeinsame Voraussetzungen für die weiteren Auffassungen vom Menschen als Subjekt des Heilsempfangs gelten die Lehren von der Freiheit des Menschen, seiner Bestimmung für das Gute und für das unsterbliche Leben, dem Verlust dieser Bestimmung durch die Sünde, ihrer Wiedererlangung durch die volle Gotteserkenntnis vermittelnde Offenbarung. „Ueber Gut und Böse entscheidet also die Erkenntnis. Der Wille ist, genau genommen, nichts Moralisches“ (S. 130 vgl. Arch. I 645). Auf diesem gemeinsamen Boden hat die Spekulation ziemlich freien Spielraum. So wird die menschliche Kreatur bald auf die kreatürlich-sinnliche Seite beschränkt, bald wird die sittliche Fähigkeit, Vernunft, ja auch Unsterblichkeit in sie eingeschlossen. Neben der allgemein angenommenen, schon durch das asketische Ideal geforderten Dichotomie des menschlichen Wesens begegnet vielfach die platonisch-origenistische Trichotomie. Ebenso gehen die Ansichten über den Ursprung der Seele, das göttliche Ebenbild im Menschen, den Urzustand, der dem Vollendungszustand kongruent gedacht wird, das sittliche Ideal (ob negative, asketische oder positive Sittlichkeit) auseinander. — Aus den folgenden Kapiteln kann hier nur einzelnes herausgehoben werden. Die im Wesentlichen auf Lucian zurückgehende Lehre des Arius fasst H. als ziemlich äusserliche Kombination einer adoptianischen Christologie, wie sie noch Paul von Samosata gelehrt hatte und Photin später (S. 242) aufnahm, mit der durch die dualistische Weltanschauung der Zeit geforderten Idee eines zwischen Gott und

Kreatur vermittelnden Wesens, das aber nicht als Emanation, sondern als Schöpfung Gottes vorgestellt wird. Die Christologie des Athanasius dagegen weiss fast nichts mehr von dem geschichtlichen Jesus. Ihm hat Christus für den Menschen nur insofern Wert, als er eins ist mit der Gottheit. Aber auch hier greift die Logosidee, als sekundäres Element, störend ein und wird nur abgethan, indem sie ihres wesentlichen Inhaltes (ihres Verhältnisses zum Kosmos) entäussert wird (s. bes. S. 217—223). Die Christologie des Athanasius gelangt zum Siege, jedoch in der (durch die Cappadocier festgestellten) gemilderten Form, dass an Stelle der Wesenseinheit die Wesensgleichheit gesetzt und die Einheit der Gottheit nicht sowohl in der Homousie als in der Monarchie Gottes des Vaters erblickt wird (S. 255ff.). S. 275—301 wird ausgeführt wie der ursprünglich als Lebensprincip der Christenheit aufgefasste göttliche Geist allmählich zu einem besondern göttlichen Wesen gesteigert und seine Gleichheit mit den andern Personen der Gottheit sicher gestellt wird. Das 9. und 10. Kapitel behandelt die Entwicklung der Lehre vom Verhältnis der Gottheit und Menschheit Christi. Nach recht unbestimmten und schwankenden Vorstellungen über die Menschheit Christi und die Vereinigung der Gottheit mit ihr und gegenüber den Vermittelungen des Arius und anderer setzt sich das Dogma von der vollen Gottheit und Menschheit Christi durch. Die Deutung desselben in der Richtung der antiochenischen Zweinaturenlehre wird durch die alexandrinische Theologie, die den λόγος die Einheit konstituiren und die Menschheit in sich aufnehmen lässt, überwunden; dann aber wird auf dem Koncil zu Chalcedon im Gegensatz zu dem alexandrinischen Monophysitismus die abendländische Auffassung von der äusserlichen Verbindung beider Naturen in der Person Christi dem Orient aufgedrungen. Mit der chalcedonensischen Formel söhnt sich der Orient erst aus, nachdem die von Aristoteles beeinflusste Theologie unter Justinian sie monophysitisch zu verstehen gelehrt hat. Eine viel schwächere Reaktion tritt der auf dem 6. Koncil sanktionirten römischen Zwei-Willen-Lehre entgegen. Von hoher Bedeutung für die Geschichte der Kultur ist das 10. Kapitel. Es wird in ihm gezeigt, wie die geistige Auffassung des Christentums allmählich

durch die magisch-mystische ersetzt wird. Einer der Faktoren, der dazu mitgewirkt hat, ist die neuplatonisch-kirchliche Wissenschaft. „Der sublimste Spiritualismus capitulirt . . . . mit den gröbsten Formen der Religion der Massen" (S. 425). — Im 11. Kapitel ist besonders beachtenswert die Bemerkung, dass abgesehen von den Dogmen der Inkarnation und Trinität die Lehrfreiheit eine grosse war (vgl. Synesius), und die Darstellung der Lehre des Areopagiten (S. 467 ff.).

Vom 1. Bande der Dogmengeschichte ist 1888 eine 2. Auflage erschienen, deren Einleitung über die wichtigeren Aenderungen Rechenschaft giebt.

Alzog, Grundriss der Patrologie oder der älteren christlichen Litteraturgeschichte. Vierte verbesserte Auflage. Freiburg i. Br. 1888.

Wenn man unter Literaturgeschichte etwas mehr versteht als die äusserliche Aneinanderreihung literarischer Erscheinungen, darf das vorliegende Werk auf diesen Titel keinen Anspruch erheben, und es lässt sich nicht erwarten, dass auf dem von Alzog gelegten Grunde in der in Aussicht genommenen, durchgreifenden Umarbeitung wirklich eine christliche Literaturgeschichte sich wird aufführen lassen. Der unerfahrene Leser muss von der Lektüre des Werkes den Eindruck mitnehmen, dass das spätere kirchliche Lehrsystem eine von Anfang an gegebene Grösse war, dass die Väter nichts zu thun hatten als dasselbe mundgerecht zu machen, manche dabei freilich unbegreiflicher Weise aus Hochmut, Charakterschwäche oder mangelnder Einsicht (s. z. B. S. 86. 220. 232) in schlimme Irrtümer verfielen. Die Einordnung der Lehren unter gewisse Rubriken der späteren Kirchenlehre, das vorherrschende Interesse, die Orthodoxie und, wo das nicht angeht, die Heterodoxie der Väter zu beweisen, die Voraussetzung einer wesentlichen Einheit der Lehre zu allen Zeiten macht eine Einsicht in die lebendige, geschichtliche Entwickelung, in den innern Zusammenhang und das Wertverhältnis der Lehren unmöglich. Die neuern Forschungen sind nicht genügend verwertet, zum Teil nicht einmal erwähnt. Dafür nur einige Beispiele. S. 98 war die Ausgabe des Hermias

in den Doxographi zu erwähnen, S. 163 die Abhandlung von Pankow über Methodius (s. Archiv I 639), S. 168 Wilhelms Schrift De Minucii Felicis Octavio, S. 160. 228 die neuere Literatur über Julius Africanus, S. 398 die bekannten Werke von Gangauf, Storz, Reuter über Augustin, S. 467 Loofs' Schrift über Leontius, S. 557 die Wiener Ausgabe von Claudian De statu animae. Die gnostische Literatur wird ganz ignorirt, dem Celsus (S. 143) und Julian (S. 283) wird der Verfasser gar nicht gerecht, Arius und Pelagius werden nur gelegentlich erwähnt. Nach S. 493 soll Dräseke Jahrb. f. prot. Th. 1846, 313 (lies 1886) nachgewiesen haben, dass Boethius in der Consolatio Aristoteles' Protrepticus benutzt hat, während dieser nur Useners Ansicht Rh. M. XXVIII 400ff. referirt. Wie dürftig ist endlich die Darstellung der Lehre des Apollinarios S. 301, für die so viel neues Material gewonnen ist (s. jetzt auch Harnack II 312ff.).

Mohnhaupt, Lehre von der Präexistenz Christi. Jahrb. f. prot. Theol. XIV S. 161—209.

Die Methode der jüdischen Theologie, der palästinensisch-rabbinischen wie der alexandrinisch-philosophischen, die logische Dignität eines Objektes durch die Annahme zeitlicher Priorität, der Präexistenz, auszudrücken, ist auch auf Christus angewandt (vergl. den Exkurs in der 2. Auflage von Harnacks Dogmengesch. Bd. I 710ff.). Das Bewusstsein um die Bedeutung seiner Person prägt sich in der theologischen Sprache der Zeit aus. S. 168—196 giebt der Verfasser eine sorgfältige Darstellung der Geschichte der Präexistenzidee bis auf Athanasius. Ursprünglich einem religiösen Interesse entsprungen, gewinnt dieselbe kosmologische Bedeutung und dringt mit der Logoslehre im Gegensatz namentlich zur adoptianischen Christologie und zum Monarchianismus, der in der adoptianischen Richtung überhaupt keine Präexistenz, in der patripassionistischen keine persönliche kennt, zu allgemeiner Geltung durch. Zu S. 166 (189) bemerke ich, dass die stoische Unterscheidung des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός sich auch nur auf den menschlichen, nicht auf den göttlichen λόγος bezieht. Auffallend ist die Behauptung S. 167, dass der Singular λόγος in der griechischen Philosophie nicht vorkomme, sondern nur der Plural λόγοι.

Griechische Kirchenschriftsteller.

Tatiani Oratio ad Graecos rec. Ed. Schwartz (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der alt-christlichen Literatur IV. Bd., 1. Heft) Leipzig 1888.

Die auf sicherer handschriftlicher Grundlage beruhende neue Ausgabe des Tatian ist ein erfreulicher Anfang der durch von Gebhardt und Schwartz vorbereiteten neuen Ausgabe der Apologeten. Auf eine genauere Besprechung derselben muss ich hier verzichten und verweise auf meine Recension in der D. L. Z. 1889 [Nr. 28. S. 4, 2 ist wohl kein Grund vorhanden, das überlieferte ἀμάραις zu ändern (vgl. 24, 16 βόρβορον).

O. Heine, Ueber Celsus' ἀληθὴς λόγος. Philologische Abhandlungen M. Hertz zum 70. Geburtstage von ehemaligen Schülern dargebracht. S. 197—214. Berlin 1888.

Mit zum Theil neuen Gründen bestreitet H. die Identität des Verfassers des ἀληθὴς λόγος mit Lucians Freunde. Origenes habe anfangs die Identität vorausgesetzt, ihm seien dann aber selbst im Verlaufe seiner Polemik immer mehr Bedenken gegen dieselbe aufgestiegen. Eine Bekämpfung der Magie, wie Lucians Freund sie in einer eigenen Schrift unternommen, passe nicht zu der Wertschätzung derselben im Wahren Wort. Auch wäre es auffallend, wenn Lucian die jedenfalls vor dem Alexander verfasste Streitschrift gegen die Christen nicht erwähnt hätte, wenn sein Freund Verfasser derselben war. H. giebt weiter eine treffliche Darstellung der erkenntnistheoretischen Ansichten des Celsus, seiner Lehren über Gott, die Materie, die Welt, den Ursprung des Uebels und des Bösen, das Fortleben nach dem Tode, die Dämonen. Die Auskunft, dass Celsus ein auf epikureischer Grundlage stehender Eklektiker war (und von Epicur beeinflusst ist doch wohl die Polemik des Celsus bei Origenes IV 11. 75. 76. 79. 81. 84), es aber zweckmässig fand, in der Bestreitung des Christentums den platonischen Standpunkt hervorzukehren, wie ja auch Lucian für den Platonismus eines Nigrius sich zeitweilig begeistern kann, scheint mir doch nicht ganz ausgeschlossen.

Erbes, Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochien. Jahrb. f. prot. Theol. XIV 1888 S. 611—656.

Die Abfassung von Hippolyts Syntagma gegen die 32 Häresen, das wegen der Aufnahme des Theodotus wohl erst nach 194 geschrieben sein kann, ist der Verf. geneigt weiter herabzurücken, da ihm die Berufung auf Irenaeus dessen Tod vorauszusetzen scheint (S. 615?). Die Schrift über Christus und den Antichrist setzt er zwischen 194 und 202 und hält den Theophilus, an den sie gerichtet ist, für den Verfasser der drei Bücher an Antolycus. Dieser kann dann freilich nicht mit dem Bischof von Antiochia identisch sein. Denn die Apologie ist sicher nach 180 geschrieben, der Bischof Theophilus ist nach Eusebius 176 gestorben. Auch wenn man dies Zeugnis verwirft und die Lebenszeit des Bischofs um einige Jahre ausdehnt, ist eine Gleichstellung des Schriftstellers und des Bischofs nicht möglich. Die Worte *κἂν ἰδιώτης ὦ τῷ λόγῳ* am Beginn des zweiten Buches ad Antolycum kennzeichnen nämlich nach E. das Werk als Erstlingsschrift eines noch jugendlichen Autors (was jedoch in den Worten nicht zu liegen braucht, da ähnliche, den Mangel rhetorisch vollendeter Form entschuldigende Wendungen, die wohl zum Teil an II Cor. 11, 6 Act. Ap. IV 13 anknüpfen, bei griechischen wie lateinischen Schriftstellern fast stereotyp sind, s. Ottos Vorrede zu Tatian S. XXXI Chrysostomus De sacerd. IV Kap. 6). Ferner ist die Schrift des Theophilus gegen die Sekte des Hermogenes wohl erst 206—211 entstanden, da Tertullian und Irenaeus sie noch nicht zu kennen scheinen, erst Clemens in Ecl. 56 und Hippolyt in den Philosophumena (noch nicht im Syntagma) sie benutzt (S. 616—630). Weiter sucht der Verf. aus den zum Teil recht verworrenen und sagenhaften Nachrichten über die spätern Lebensschicksale des Hippolyt, denen gegenüber Döllinger in seiner grundlegenden Arbeit sich durchaus skeptisch verhielt, einen historischen Kern herauszuschälen. Danach ist die einer synchronistischen Tendenz entsprungene Angabe der Chronik vom J. 354, nach der H. wie Pontian im Exil gestorben wäre, zu verwerfen. Er ist vielmehr nach der Verfolgung Maximins aus der Verbannung zurückgekehrt, ist später mit Unterstützungen nach Arabien geschickt,

hat dort den Verhandlungen über den durch Beryll veranlassten Streit Teil genommen und die Predigt gehalten, bei der Origenes zugegen war. Er ist der von Eus. Hist. eccl. VI 46 erwähnte Hippolyt, der eine ἐπιστολὴ διακονικὴ des alexandrinischen Bischofs nach Rom überbringt. Er hat sich endlich dem Novatus angenähert und ist am 29. oder 30. Januar 251 als Märtyrer bei Portus-Ostia gestorben. Diese Kombinationen werden mit viel Scharfsinn begründet, als völlig gesichert können sie jedoch nicht betrachtet werden.

Nur kurz kann hier hingewiesen werden auf die rein philologische Arbeit von

Heikel, De Praeparationis Eusebii evangelicae edendi ratione, Helsingfors 1888.

Diese wertvolle Vorarbeit zu einer vom Verf. in Angriff genommenen Ausgabe der auch für die Geschichte der Philosophie so wichtigen Schrift des Eusebius stellt das Verhältnis und den Wert der Hss. der Praep. fest. Als Probe der künftigen Ausgabe giebt der Verf. zum Schluss den Text von Buch I bis Kap. 9, 20 (Kap. 8—9, 20 das zuletzt in Diels' Doxographi edirte Fragment von Plut. Strom.), Buch VI, 7 (Oenomaus) und XI bis Kap. 6, 11. Näheres findet man in der Recension von Diels D. L. Z. 1888 No. 25 und in meiner Recension Berl. philol. Woch. No. 27. Wir dürfen erwarten, dass sich der Verfasser seiner Aufgabe gewachsen zeigen wird.

Gaiser, Des Synesius von Cyrene ägyptische Erzählungen oder über die Vorsehung. Darstellung des Gedankeninhalts dieser Schrift und ihrer Bedeutung für die Philosophie des S. unter Berücksichtigung ihres geschichtlichen Hintergrunds. Inaug. Diss. Wolfenbüttel. (Die Jahreszahl fehlt.)

G. giebt eine Darstellung der Ethik, Politik und Kosmologie des Synesius, die sehr gewonnen haben würde, wenn er die andern Schriften des Synesius und die sonstige neuplatonische Literatur mehr berücksichtigt hätte. In der Deutung des historischen Hintergrundes der Schrift ist er nicht sehr glücklich. Entschieden erklärt er sich gegen die Annahme, dass Typhos ein leiblicher Bruder

Aurelians sei, und hält die προθεωρία, an der dieselbe eine Stütze hat, für unecht. Aber ist die Deutung des Verfassers, dass unter Typhos der Gothe Gainas, unter dem Barbarenführer Tribigild zu verstehen sei, wahrscheinlicher? Wie reimt es sich mit dieser Auslegung, dass Typhos kein Ausländer ist, ja sogar öfters zu den Barbaren in Gegensatz gestellt wird, dass Typhos den Tod des Osiris fordert, während Gainas dem Aurelian gerade sein Leben schenkte? Dass Gainas vielmehr das Prototyp des Barbarenführers ist, scheint mir gewiss. Denn wenn von diesem erzählt wird, dass er seinen Sitz in Konstantinopel hatte, aber Krieg gegen einen Teil der abgefallenen Barbaren führte, dass er dann gegen die Hauptstadt zog, dass er den fremden Gottesdienst einführen wollte, so passt das alles auf Gainas (s. ausser Volkmann S. 40ff. auch Neander Chrysostomus S. 69ff. 149ff.). Wenn S. mit der Geschichte so frei geschaltet hätte, wie der Verf. es annimmt, so hätte keiner seiner Leser die Allegorie verstanden, und wir müssten auf den Versuch einer Deutung überhaupt verzichten. Oefters hätte darauf hingewiesen werden können, dass Synesius Gedanken ältere Muster nachbilden. So lässt sich der oft wiederholte Vergleich des Weisen mit dem guten Schauspieler S. 106 A schon bei Bion (s. Teletis reliquiae ed. Hense S. XCIVff.), vielleicht schon bei Antisthenes (Dümmler Akademika S. 6ff.) nachweisen. Auf Bion geht wohl auch zurück der Vergleich des Lebens mit einem Gastmahl 107 A (Epicurea S. 310 und Epict. Man 15 Diss. II 16, 37 Philo De opif. Kap. 25). Für den dem Pythagoras zugeschriebenen Vergleich des Weisen mit dem Zuschauer beim Festspiele 128 B verweise ich auf Jambl. V. Pyth. 58 Cic. Tusc. V 3, 8 Laert. Diog. VIII 8 περὶ ὕψους Kap. 35 Menander bei Stob. flor. IV S. 114 M.

Dräseke, Vitalios von Laodicea und sein Glaubensbekenntnis. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft IX S. 186—201.

Der Verf. setzt seine verdienstlichen Forschungen über Apollinarios, die schon zu so manchem schönen Resultate geführt haben, mit Eifer fort. Vitalios gehörte zu den zahlreichen Anhängern des Apollinarios und lehrte nach dem Berichte bei Epiph. Haer. LXXVII, 23, 24 wie dieser, dass der Logos nur Fleisch und Seele angenommen,

während die Stelle des menschlichen Geistes die Gottheit vertrete. Aus der Uebereinstimmung der Aussagen des Gregor von Nazianz über das dem Bischof Damasus überreichte Bekenntnis des Vitalios mit der unter Gregorius' Thaumaturgus Namen überlieferten Schrift περὶ πίστεως macht Dr. wahrscheinlich, dass in dieser Schrift, die man schon längst als eine der vielen apollinaristischen Fälschungen erkannt hatte, uns eben jenes Bekenntnis des Vitalios aufbewahrt ist.

Ehrhardt, Die Cyrill von Alexandria zugeschriebene Schrift Περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως ein Werk Theodorets von Cyrus. Tüb. theol. Quartalschrift LXX S. 179—243. 406—450. 623—653.

E. zeigt, dass unsere Schrift, deren griechischer Text zuerst von A. Mai herausgegeben wurde, in den christologischen Streitigkeiten, eine so bedeutende Rolle auch Cyrills Werke in denselben spielen, doch weder von seinen Freunden noch von seinen Gegnern erwähnt wird (wie sich auch Cyrill selbst nie auf sie berufe) und dass erst im späten Mittelalter einige Zeugnisse für Cyrills Autorschaft sich finden lassen. Ferner stehe die Christologie der Schrift sowohl mit der spätern Lehre Cyrills als auch mit dem Standpunkte, den er vor dem nestorianischen Streite einnahm, in Widerspruch und vertrete vielmehr die antiochenische Zweinaturenlehre nach ihrer extremsten Seite. Für Theodoret als Verfasser spreche ausser einigen nicht unanfechtbaren äusseren Zeugnissen die Uebereinstimmung mit seinen Schriften in der Terminologie und in der Polemik gegen die Gegner der Inkarnation, manche Berührungen in der Schrifterklärung und in den einzelnen christologischen Lehrsätzen, endlich der Umstand, dass die mit unserm Werke zusammenhängende Schrift De trinitate sich auf ein Werk desselben Verfassers gegen Häretiker beruft.

Loofs, Leontius v. Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. 1. Buch: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius v. Byzanz 318 S. (Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Lit. III, 1. 2) Leipzig 1887.

Das durch Gelehrsamkeit und sichere Handhabung der Methode ausgezeichnete Werk behandelt, so weit es das bis jetzt vorliegende Material gestattet, in abschliessender Weise das Leben, die Schriftstellerei und die Lehre eines Theologen aus Justinians Zeit, von dessen Bedeutung man bis jetzt ganz ungenügende und unklare Vorstellungen hatte. In Betreff der Schriften des Leontius kommt Loofs zu folgendem, im ganzen sicheren Resultate: Dem Leontius gehören an die zwischen 529 und 544 verfassten libri tres adversus Nestorianos et Eutychianos. Ferner liegen uns die Σχόλια des Leontius, ausser einzelnen Fragmenten, in der doppelten Bearbeitung der unter seinem Namen überlieferten, am Ende des 6. Jahrh. entstandenen Schrift De sectis und der dem Leontius von Jerusalem zugeschriebenen Schriften Contra Monophysitas und Adversus Nestorianos vor. Auch die Ἐπίλυσις und die Triginta capita bildeten wohl nur einen Theil der Σχόλια. Wahrscheinlich unecht ist die die bekannten apollinaristischen Fälschungen behandelnde Schrift (über einige in ihr erhaltene Fragmente des Apollinarios s. Dräseke, Z. f. w. Th. XXXI S. 470). Einige Bedenken gegen die Rekonstruktion der Σχόλια äussert Möller Theol. Lit. Ztg. 1887 Nr. 14. S. 38—74 behandelt L. die christologischen Lehrgegensätze, auf der einen Seite die antiochenische Schule mit ihrer äusserlichen Vereinigung beider Naturen und ihr nah verwandt das naive, nicht reflektirte abendländische Bekenntnis zum Gottmenschen, auf der andern Seite die widerspruchsvolle Theorie des Cyrill, der den λόγος als das Personbildende in Christus ansieht und ihn die nicht individualisirte menschliche Natur nur äusserlich annehmen lässt, dabei aber doch an der Zweiheit der Naturen festhält. Zwischen beiden Richtungen vermittelt das Chalcedonense, das aber zu keiner Einigung führt, weil es eben nach beiden Seiten hin interpretirt werden kann. Einer der Theologen, welche die Bestimmungen desselben in Einklang zu bringen sucht, und zwar, darin ein Vorläufer des Johannes Dam., mit Hilfe der aristotelischen Terminologie (s. die gründliche Erörterung S. 122 ff.) ist Leontius v. Byzanz, der damit der justinianischen Kirchenpolitik die Wege ebnen hilft. Besonders sei noch aufmerksam gemacht auf die Bemerkungen über die Beein-

flussung des Leontius durch Augustin und Origenes (S. 237. 290 ff.) und über den Ursprung der areopagitischen Schriften (S. 32, 269, vgl. darüber Dräseke, Z. f. w. Th. XXXI S. 373).

Bert, Die Homilien des persischen Weisen Aphrahat's, aus dem Syrischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Leipzig 1888 (Texte und Unt. III 3. 4).

Die zwischen den Jahren 336/37—345 entstandenen Homilien Aphrahats sind durch diese Uebersetzung, über die die Kenner des Syrischen freilich nicht sehr günstig urteilen, jedermann zugänglich gemacht worden. Aphrahats Theologie, die von den brennenden Fragen, die zu seiner Zeit die griechische Kirche bewegten, kaum berührt ist, zeigt manche altertümliche und eigenartige Züge. Besondere Bedeutung hat er als einer der ältesten Zeugen für die Entwickelung der christlichen Askese zum Mönchthum (s. besonders Homilie 6).

Lateinische Kirchenschriftsteller.

E. Schwarz, De M. Terentii Varronis apud sanctos patres vestigiis capita duo. accedit Varronis antiquitatum rerum divinarum liber XVI. Fleckeisens Jahrb. Supplementband.)

Die varronischen Schriften, namentlich die Reste der saturae, loghistorici, auch der antiquitates sind eine ergiebige, leider noch gar nicht genug verwendete Quelle für die Geschichte der Philosophie.

Schwarz sondert in seiner sorgfältigen Untersuchung diejenigen Teile aus Tertullians Schriften (besonders dem lib. II Ad nat.) und aus Augustin De civ. dei (namentlich lib. IV. VI. VII) aus, die auf Varros Antiquitates rer. div., die Hauptfundgrube mythologischer Kenntnisse für die Kirchenväter, zurückzuführen sind. S. 473—499 giebt er eine vorzüglich auf das 7. Buch De civ. dei sich gründende Rekonstruktion des letzten, 16. Buches der Ant. rer. div., das nach einem kurzen Kompendium der natürlichen Theologie sich nach der bekannten stoischen Methode mit der allegorischen Deutung der dei selecti beschäftigt. Unter dem Texte teilt der Hr. Stellen anderer Autoren mit, die sicher oder mit

einiger Wahrscheinlichkeit von dem 16. Buche abhängig sind, zur Erläuterung und Ergänzung des Textes auch die Parallelen aus andern varronischen Schriften. Die Arbeit Wilhelms, der eine durch einen ältern christlichen Apologeten vermittelte Benutzung des Varro bei Minucius Felix und Tert. annimmt, berücksichtigt der Verf. noch nicht, leugnet vielmehr die Abhängigkeit des Minucius von Varro (S. 469) und setzt die Bekanntschaft des Tert. mit dem Octavius voraus (S. 423, 429). Die Deutung der trecenti Joves sine capitibus S. 427 wird schwerlich jemand befriedigen. Die Grundlehren der stoischen Theologie, an die sich Varro bekanntlich in der theologia naturalis aufs Engste anschloss, lassen sich mit Sicherheit aus der Polemik der Kirchenväter herausstellen: Die feurige Weltseele, die die Welt durchdringt, wie die menschliche Seele den Körper (Tert. Ad. nat. II 2 Aug. VII 5, 6, Schwarz S. 410, 411)[1]), die Göttlichkeit der Welt, der Elemente (S. 410, 431) und der Gestirne (Ad. nat. II 2), einzelner Tugenden und Affekte (S. 442, Archiv I S. 202), ja der den Menschen besonders nützlichen dona divina (S. 442 Aug. IV 24 vgl. Prodicus, Persaeus), die Existenz dämonischer Zwischenwesen (Aug. VII, 6) und anderes. Auffallend bei seiner strengen Abhängigkeit von der Stoa und wohl nur aus dem Einfluss der von Boethus begründeten Richtung erklärlich ist Varros Annahme der Ewigkeit der Welt (S. 413). Jedenfalls durfte dieselbe nicht gerechtfertigt werden durch die Nachricht des Philargyrius (s. Doxographi 198) über Zeno, da κόσμος hier, wenn überhaupt auf die Nachricht etwas zu geben ist, nicht in gewöhnlichem Sinne gefasst werden kann, sondern in specifisch stoischem Sinne (Bernays Abh. der Berl. Akad. 1882 S. 9) darunter die allgemeine die Perioden der διακόσμησις und ἐκπύρωσις umfassende Weltordnung zu verstehen ist.

Die Darstellung des Verfassers lässt mitunter rechte Klarheit

[1]) Der Makro- und Mikrokosmus muss bei Varro sehr ausgebildet gewesen sein. Er lehrt, dass den durch die blosse ἕξις zusammengehaltenen Knochen, Nägeln und Haaren in der Welt die Bäume, Steine, Erde (vgl. Laert. Diog. VII 134 Sen. Dial. IV, 1, 2 Philo Leg. au. II 7), den Sinneswerkzeugen Sonne, Mond und Sterne, dem menschlichen Geiste der Aether entspricht (S. 441 Aug. VII 22, 1).

vermissen. S. 420 Z. 2 ist perpendas (statt perpendeas), Z. 16 wohl quidem zu lesen.

Noeldechen, Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Lit. V 2). Leipzig 1888. 164 S.

Der Verf. behandelt hier im Zusammenhange die Chronologie der Schriften Tertullians, auf die er bereits in seinen zahlreichen Aufsätzen über den Kirchenvater öfters einzugehen Gelegenheit hatte. Die Momente, die N. für die Anordnung der Schriften in Betracht zieht, sind sehr verschiedenartig: Beziehungen auf die Zeitgeschichte, die innere Entwickelung des Autors, das Verhältnis der Schriften zu einander, auch sprachliche Merkmale. Ueberzeugend ist der Nachweis, dass die Schrift Adv. Praxeam in die letzte Periode Tertullians gehört, der hier wie Hippolyt gegen die zweideutige dogmatische Haltung des Callist und seine Hinneigung zu den Noetianern sich wendet (vgl. Jahrb. f. prot. Th. 1888 S. 576 ff.). Sonderbarer Weise billigt N. die Vermutung Semlers, dass Praxeas nur ein Spottname („Händelmacher") sei, und will darunter Epigonus verstehen (S. 141 Jahrb. S. 587). Mit Recht rückt N. in diese letzte Zeit auch einige disciplinarische Schriften, die polemische Beziehungen auf die laxe Kirchenzucht Callists enthalten und unter sich eng verbunden sind: De monog., De ieiunio, De pud. (vgl. den Aufsatz in den Theol. Stud. und Krit. 1888 S. 331 ff.), mit denen aber die einen milderen Geist athmende Schrift De exhort. cast. nicht hätte zusammengestellt werden sollen. Ich erkenne auch gern an, dass das Buch manche das Verständnis der einzelnen Schriften und ihres Zusammenhanges fördernde Bemerkungen enthält. Aber neben dem Guten, was N. bietet, geht eine Fülle völlig haltloser Hypothesen einher, die meist als durchaus gesichert und unanfechtbar hingestellt werden. Wer freilich es für wahrscheinlich hält, dass Tertullian eine Art Geheimsprache an der Apokalypse gelernt habe (S. 13), dass vielleicht „die Typologie selbst, der der Kirchenvater ergeben ist, wie der Weissagungsstandpunkt desselben . . . . den Verf. auch aufgelegt machte gelegentlich „hineinzugeheimnissen", in einer Zeit, wo die pro-

phetischen Bilderreden nach Art der Apokalypsen vorwiegend verstummt waren, zumal wo fasslichere Gründe die deutlichere Rede verboten" (Z. f. w. Th. 1889 S. 427) muss natürlich eine Interpretationskunst an dem Texte Tertullians üben, wie sie mit ähnlicher Willkür nur auf die biblischen Bücher angewandt worden ist. Einige Beispiele mögen zeigen, dass N. an manchen Stellen Anspielungen auf Zustände und Ereignisse der Zeit entdeckt, an denen ein unbefangener Leser solche heutzutage ebenso wenig finden kann, wie man sie wohl zur Zeit Tertullians finden konnte. Wenn Tert. De cultu fem. II 12 gelegentlich von der Stadt redet, die auf den sieben Bergen und den vielen Wassern thront, so soll das ein Scheelblick auf die reichliche Wasserversorgung Roms sein. Hatte sich vielleicht auch der Apokalyptiker, den Tert. hier citirt (Apok. 17, 1. 3; N. ignorirt diese Benutzung), über besondern Wassermangel zu beklagen? Nach N. gehört zu den best datierbaren Schriften De pat. Aber auch nach der neuesten Darlegung des Verfassers (Z. f. w. Th. 1889 S. 414 ff.), kann ich mich nicht davon überzeugen, dass die ganz allgemein gehaltene Bemerkung über die Feuermassen des Vesuv, welche die benachbarten Städte teils vernichtet haben, teils beständig mit demselben Schicksale bedrohen (K. 12) eine Beziehung auf den Ausbruch im J. 203 enthält. Wenn Tert. ferner im Eingang der Schrift die falsche Reue tadelt, welche die eigenen Gutthaten bereut (ähnlich übrigens Adv. Marc. II 24), so soll das eine Anspielung auf Severs Verhalten nach Plautians Ermordung (204) sein, „eine Antwort auf die Rede Severs im Senat", „eine Gegenkritik jener Selbstkritisierung des Kaisers" (s. den Aufsatz in Maurenbrechers Hist. Taschenbuch 1888 S. 185). Wenn Tert. De pat. einmal von Strassenräubern redet, so muss er gerade an den Räuberhauptmann Felix Bulla denken, von dem Dio zu erzählen weiss (S. 63). Die blosse Erwähnung des Brudermörders Kain soll De pat. 5 auf die Ermordung Plautians, in spätern Schriften wieder auf die Getas hindeuten, und die Klage, dass man an Gott nicht glaube, weil die Heidenwelt bereits lange keine Züchtigung erfahren Kap. 2, soll die Enttäuschung darüber verraten, dass das Weltende nicht, wie ein gewisser Judas geweissagt hatte, 203 ein-

getreten war, obgleich doch apokalyptische Erwartungen damals in manchen Kreisen noch sehr lebendig waren und der Zorn Gottes, von dem Tert. redet, sich doch auch anders als in der Weltvernichtung äussern konnte. Sehr unwahrscheinlich ist auch die späte Ansetzung der Schrift De virg. vel., in der es sich nach N. nicht um den Gegensatz der montanistischen Praxis zur grosskirchlichen (bei freilich noch bestehender Kirchengemeinschaft), sondern um einen Streit von „Schleierfreunden" und „Schleierfeinden" innerhalb des phrygischen Kreises handelt. Auch die Gründe, aus denen N. die Abfassung der Schrift Adv. Val. in Rom erschliesst (s. auch den Aufsatz „das römische Kätzchenhotel und Tert. nach dem Partherkrieg" Z. f. w. Th. 1888), sind durchaus nicht beweiskräftig.

Die sprachlichen Argumente für die Zeitfolge der Schriften hätte N. meist besser aus dem Spiele gelassen, da nur sehr viel umfassendere sprachstatistische Erhebungen, als der Verf. sie angestellt hat, zu irgend welchen Schlüssen berechtigen könnten. Die Bekanntschaft Tertullians mit Schriften des Clemens setzt N. noch immer als erwiesen voraus, ohne den dagegen erhobenen Einspruch nur zu berücksichtigen.

Förster, Zur Theologie des Hilarius. Theol. Stud. und Krit. 1888 S. 645—686.

Nach einer Darstellung der allegorischen Auslegungsmethode des Hilarius und seiner durch moralische Gesichtspunkte beeinflussten Trinitätslehre und Christologie bespricht der Verf. seine anthropologischen Voraussetzungen, die Lehre von der Dichotomie der menschlichen Natur, den Creatianismus, die materialistische Ansicht vom Wesen der Seele, die sich durch den ganzen Körper verbreitet[1]), seine Lehre von der Willensfreiheit und dem Ursprung des Bösen, den Dualismus seiner supranaturalistische und rationalistische Anschauungen vereinigenden Erlösungslehre.

---

[1]) In seiner Psychologie berührt sich Hilarius mit Tertullian, Cassian Coll. VII 13, der Epistula des Bischofs Faustus (S. 10 ff. der Ausgabe des Claudian von Engelbrecht). Stoische Anklänge lassen sich hier leicht nach-

A. Harnack. Augustin's Confessionen. Giessen 1888.

H. macht in dem geistvollen Vortrage auf die Bedeutung des Jahrhunderts nach Constantin aufmerksam, in dem „das geistige Kapital zusammengebracht worden, in welchem sich die Ueberlieferung des Altertums an das Mittelalter darstellt," würdigt den weitreichenden Einfluss der tiefe Mystik und scharfe Dialektik in sich vereinigenden Persönlichkeit Augustins, insbesondere das Vorbildliche seiner religiösen Sprache, bezeichnet endlich die literarhistorische Stellung und Bedeutung der Confessiones, um dann den Entwickelungsgang des Kirchenvaters in feinsinniger Weise darzulegen. Die grosse Umwandlung im innern Leben Augustins, die sich ihm selbst nach 12 Jahren als ein plötzlicher und ziemlich unvermittelter Bruch mit der Vergangenheit darstellte, ist thatsächlich eine allmähliche und natürliche, für die damalige Zeit typische Entwickelung (vgl. Ebert I 213), deren verschiedene Phasen durch die das Interesse für die Philosophie wachrufende Lektüre des Hortensius, die Bekanntschaft mit der tiefsinnigen manichäischen Lehre, den mächtigen Einfluss des Ambrosius, die Berührung mit dem Neuplatonismus, der „für ihn wie für viele vor ihm und nach ihm der Weg zur Kirche geworden" ist, bezeichnet sind — eine Entwickelung, die durch überwältigende, persönliche Eindrücke einen gewissen äusserlichen Abschluss erlangt und zur unbedingten Unterwerfung unter die Autorität der Kirche führt, ohne dass dadurch zunächst der Kreis der Studien und inneren Interessen für Augustin sich wesentlich geändert hätte.

A. Reuter. Zu dem Augustinischen Fragment De arte rhetorica 31 S. (Abdruck aus den „Kirchengeschichtlichen Studien" H. Reuter gewidmet.) Leipzig 1888.

Ein Bruchstück der von Augustin bald nach seiner Bekehrung unternommenen, aber nicht zu Ende geführten Bearbeitung der artes liberales ist das Buch De rhet. (bei Halm Rhetores latini minores S. 137 ff.). Reuter beweist ausgehend von den Angaben

weisen. Augustin nimmt nicht eine localis diffusio, sondern nur eine vitalis intentio der Seele durch den ganzen Körper an.

Augustins, der mehrfach den Hermagoras als Gewährsmann nennt, durch eine scharfsinnige Darlegung des innern Zusammenhanges der Schrift und durch die Konfrontirung mit den parallelen Abschnitten bei andern lateinischen Rhetoren, dass bei Augustin in manchen Teilen die hermagoreische Doktrin treuer wiedergegeben ist als bei den übrigen Rhetoren, dass sie mitunter freilich missverstanden (S. 21. 10), mitunter erweitert ist, so durch den Zusatz der pronuntiatio und memoria zu den hermagoreischen 4 Thätigkeiten (S. 7, anders Striller De stoicorum studiis rhet. S. 39) des Redners und durch Hinzufügung einer spätern Erklärung von thesis und hypothesis zu der ursprünglichen (S. 14). Die römische Vorlage, die Augustin die hermagoreische Tradition vermittelte, muss aus verhältnismässig guter Zeit stammen. — Die Arbeit ist eine dankenswerte Ergänzung der vortrefflichen Schrift von Striller, in der Hermagoras als Vertreter der stoischen Theorie der Beredsamkeit oft berücksichtigt und auch auf seine Benutzung durch Fortunatian und Sulpicius Victor mehrfach hingewiesen wurde. Von philosophiegeschichtlichem Interesse ist die Definition des τέλος S. 138, 3 H (Striller S. 38), die uns in fünf verschiedenen Versionen überlieferte, echt stoische Bestimmung der κοινὴ ἔννοια (Reuter S. 8), die wohl ebenfalls stoischen (Zeller III 1, 105) Termini κατάφασις, ἀπόφασις (S. 19), συνέχον (S. 19 Zeller 132).

Dräseke, Boethiana Z. f. w. Th. XXXI S. 44—104.

In dem neuen Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde XI S. 125 ff. hatte Schepps nachgewiesen, dass der Q. Aurelius Memmius Symmachus betreffende Abschnitt des Anecdoton Holderi sich auch in mehreren Kommentaren zur Consolatio findet. Weiter hatte er zu zeigen gesucht, dass diese nicht von der Reichenauer Hs. abhängig sein könnten, sondern wie diese die genuine Fassung Cassiodors wiedergeben; das Weglassen des von Boethius handelnden Passus in den Kommentaren erkläre sich wohl daraus, dass derselbe durch einen grössern Abstand vom Symmachus-Abschnitte getrennt war. Dagegen aber hatte Schepps die Möglichkeit offen gelassen, dass vielleicht der Reichenauer Schreiber trotz der Ueberschrift „Excerpta ex Cassiod." gleich beim ersten Namen, den er

nannte, von seiner Quelle abgeschweift sei und den weit verbreiteten Kommentar des Boethius geplündert habe. Damit würde dann auch der Ursprung des Zeugnisses für die theologische Schriftstellerei des Boethius wieder in Frage gestellt. Gegen diese Hypothese nimmt Dr. mit, wie mir scheint, überzeugenden Gründen den cassiodorischen Ursprung des Excerptes in Schutz. Ferner macht er auf eine briefliche Aeusserung des Maximus Planudes über seine Uebersetzung der Consolatio aufmerksam.

IV.

Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1888 und 1889

Von

Benno Erdmann in Halle a. S.

Dritter Teil

Hobbes

1. Br. Wille, Der Phänomenalismus des Thomas Hobbes, I.-D. Kiel 1888. 26 S. 8⁰.

Hobbes verdankt seine traditionelle Stellung in der Geschichte der Philosophie wesentlich seiner Lehre vom corpus politicum. Nur nebenbei pflegen seine Ansichten über das Denken und die sinnlichen Vorstellungen Erwähnung zu finden, die letzteren unter Hinweis auf den materialistischen Standpunkt ihres Urhebers. Die Meinung, dass Hobbes speziell in seiner Erkenntnisslehre ein Schüler Lord Bacons gewesen sei, findet auf Grund der bekannten persönlichen Beziehung des jungen Hobbes zu Bacon noch immer Gläubige. Indessen haben die gründlichen Arbeiten von Robertson und von Tönnies über den Philosophen von Malmesbury die Einsicht gefördert, dass die Erkenntnisslehre desselben eine nicht minder eigenartige, durchdachte und im Stillen einflussreiche ist, wie seine Lehre vom Staat.

Wer die Lehre von Hobbes nicht bloss aus zweiter und dritter Hand kennt, weiss, wie verschiedenartige Elemente in seiner Erkenntnisslehre zu einem überraschenden Ganzen verbunden sind: Materialismus und Phänomenalismus, Rationalismus und Empirismus haben, die meisten in scharfer Formulirung, Bausteine zu dem

seltsamen Werk geliefert. Von hier aus beginnen sich neuerdings die Fragen nach dem Sinn und den historischen Bedingungen der Vereinigung dieser Elemente zu regen.

Der Schlüssel zur Lösung des reizvollen historischen Problems ruht in Hobbes' Erörterungen über das Phantasma, in seinem Phänomenalismus, nicht weil hier das Fundament seiner Ueberzeugungen am sichersten erreichbar wäre, sondern vielmehr, weil hier trotz mancher zerstreuter Ausführungen ein Nebel über den Problemen lagert, den unsere phänomenalistisch geschärften Augen zu durchdringen vermögen, während er dem Philosophen selbst die Verschiedenartigkeit der Ansichten verbarg, die einander angepasst werden sollten.

Wille hat sich mit Verständnis in Hobbes eingelesen, und gibt eine klare Darstellung der metaphysischen Lehren desselben über Veränderung überhaupt und die Veränderungen oder Bewegungen (denn beides fällt für Hobbes zusammen) des Subjekts, welche unsere Empfindungen sind. So kommt er zu den phänomenalistischen Lehrmeinungen des Philosophen.

Den entscheidenden Punkt hat Wille jedoch nicht richtig getroffen. Dieser liegt, wie mir scheint, in Hobbes' Begriff des Phantasma, der durchaus verschieden ist von den Urteilen, die sich unter dem Einfluss Berkeleys, Humes, Kants allmählich für uns herausgestellt haben. Eine kritische Erörterung dieses Begriffs hätte den Anfang einer solchen Arbeit zu machen, die allerdings auch nicht vollständig bleiben würde, wenn sie nicht auch den Rationalismus der Methode und die diesen begründenden nominalistischen Lehren des Philosophen in den Kreis ihrer Untersuchung hineinzöge.

2. Ferd. Tönnies, Thomas Hobbes. Zum dritten Säculargedächtniss seines Geburtsjahres, 1588. (Deutsche Rundschau XV 7. S. 94—125.)

Eine auf gründlicher Sachkenntnis beruhende, von sympathischer Stimmung gegen den Menschen und sein Werk durchwärmte kritische Darstellung der Lehre und des Lebens von Hobbes. Sie wird uns durch ihre sachliche Ueberlegenheit über weitaus die

meisten Skizzen, die in der deutschen wissenschaftlichen Litteratur zur Geschichte der Philosophie dem Philosophen von Malmesbury zu Teil geworden sind, helfen, die zerstreuten Glieder seiner Lehre zutreffender zu ordnen. Wie mir scheint, deutet Tönnies in Hobbes' Lehre von den Phantasmen, die der Schlüssel für seine Metaphysik ist, einen tieferen phänomenalistischen Gehalt hinein, als in den leider nur gelegentlichen Erörterungen des Philosophen über diese Frage zu finden ist. Auch überschätzt er wol Hobbes' Anteil an der principiellen Grundlegung des Mechanismus in jener Zeit, der doch, wie auch die unzureichende Zusammenstellung der einzelnen ihm eigenen Erkenntnisse auf diesen Gebieten durch Gühne (Archiv I 262) gezeigt hat, unvergleichlich geringer bleibt als derjenige von Descartes.

3. Th. Hobbes, The Elements of Law, Natural and Politic. Edited with a preface and critical Notes by F. Tönnies. To which are subjoined Selected Extracts from unprinted Mss. of Th. Hobbes. London, Simpkin, Marshall and Co. 1889.
4. Th. Hobbes, Behemoth or The Long Parliament. Edited for the first time from the original Mss. by F. Tönnies. Ebenda.

Auf beide, von deutschem Verlag (E. v. Maack, Kiel) übernommene treffliche Ausgaben, die dem Berichterstatter zu spät zugekommen sind, sei vorerst nur hingewiesen.

La Rochefoucauld

11. Georg Ruhstede, Studien zu La Rochefoucauld's Leben und Werken. VIII und 184 S. kl. 8°. Braunschweig, C. A. Schwetschke und Sohn, 1888.

Ueber den philosophischen Gehalt der Maximen nichts Neues.

Locke

F. Zitscher, Der Substanzbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der philosophischen Grundvorstellungen. Erstes Heft. Der Substanzbegriff bei Locke. Leipzig, Fock 1889. 8°. 71 S.

Obgleich die historische Bedeutung von Lockes Theorie des Substanzbegriffs neuerdings nicht minder lebhaft betont zu werden

pflegt als ihre sachliche Unzulänglichkeit, fehlt es doch an einer Untersuchung, welche diese Theorie über die Kapitel des zweiten Buchs, welche ihr speziell gewidmet sind, hinaus durch den ganzen Zusammenhang seiner metaphysischen Annahmen verfolgte.

Dem Verf. gebührt die Anerkennung, einen solchen Versuch unternommen zu haben. Sein Bild der Lehre Lockes ist ungleich ausgeführter, als z. B. das von de Fries. Aber es wird durch vielfache kritische Erörterungen teils vom Standpunkte Kants aus teils von dem einer metaphysischen Kräftehypothese des Verfassers verdunkelt, während es vor allem durch historische Untersuchung der sachlichen Bedingungen der Problemstellung Lockes und ihres Zusammenhanges mit den übrigen metaphysischen Lehrmeinungen des Autors erhellt werden müsste.

Auf die v. Kirchmannschen Uebersetzungen Lockes und Humes darf sich überdies eine wissenschaftliche Monographie nicht berufen.

Berkeley

Fr. Claussen, Kritische Darstellung der Lehren Berkeley's über Mathematik und Naturwissenschaften. I.-D. Halle a. S. 36 S. 8°.

Der Verf. versperrt sich den Weg zum historischen Verständnis sowie zu einer tieferen sachlichen Kritik der ablehnenden Haltung Berkeleys gegen Mathematik und Naturwissenschaften dadurch, dass er nicht zuerst die Annahmen erörtert, aus denen Berkeley seine Polemik ebenso konsequent wie sachlich verfehlt entwickelt. So wird dem Verf. z. B. die Annahme der *minima visibilia* eine Konsequenz von Berkeleys Verneinung der unendlichen Teilbarkeit, während sie ebenso wie die gleichartige Lehre Humes einer der Lehrsätze seiner Ueberzeugungen ist, durch die er sich, auch hier auf dem Boden des Lockeschen Empirismus fussend, den Eingang zu einem Verständnis der Teilbarkeit ins unendliche abschneidet. Dass Berkeley in seiner Auffassung der Naturgesetze in seinen Schriften schwanke, ist ein leicht zu berichtigender Irrtum.

David Hume

Die historische Litteratur zur Philosophie ist besonders seit dem Aufschwung der Kantstudien bei uns und auch in England

reich an Abhandlungen über Humes Lehre, speziell seine Kausalitätstheorie. Wertvolles Material zum historischen Verständnis seiner Gedanken hat früher schon Burton geliefert. Gute Hilfe bietet die sorgsame, ausführlich eingeleitete Ausgabe der Philosophical Works des Denkers durch Green und Grose. Eine eindringende historische Untersuchung jedoch, welche nicht nur den engen Abhängigkeitsbeziehungen Humes zu Hobbes, Locke und Berkeley, zu den englischen Deisten und Moralphilosophen, sondern auch den mannigfaltigen Anregungen nachgegangen wäre, die ihm aus der Lehre der Cartesianer und insbesondere der Occasionalisten zugeflossen sind, ist nicht vorhanden. Nicht einmal die mühselige Kleinarbeit, welche den müssigen Erörterungen über den verschiedenen Wert des Treatise und der Essays and Treatises durch einen sorgfältigen und umfassenden Vergleich beider Schriften ein Ende machte, ist, seitdem Baumann das Problem mehr gestellt als gelöst hat, ernstlich in Angriff genommen worden.

Auch die Arbeiten dieser Jahre, die Humes Lehre zugewandt sind, führen jenem Ziele nicht näher.

Geradezu aufgehalten wird unser Verständnis des englischen Denkers bei allen denen, die sich zur Einführung in das Studium seiner Lehre der verbreitetsten deutschen Uebersetzung der Enquiry[1]) bedienen. Es ist dies:

1. David Hume, Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes, übers. von J. K. von Kirchmann, 4. Aufl., durchgesehen von H. Giesserow, Heidelberg (Philos. Bibliothek) 1888.

Es ist sehr unerfreulich, die obige Behauptung im einzelnen begründen zu müssen; aber der Mühe wert, wenn dies den Erfolg hat, dass das einflussreiche Werk künftig allen, die seiner in deutscher Sprache bedürfen, in einer würdigen Uebertragung zu

[1]) So seit der Ausgabe von 1758 (Green und Grose III 72). Der History of the Editions a. a. O. sei zugefügt, dass die Ausgabe K von 1753/54 die Philosophical Essays concerning Human Understanding, nach meinem Exemplar zu schliessen, in der Ausgabe F von 1751 enthält.

Gebote steht. Dem Verleger liegt die Pflicht ob, einen geeigneten Bearbeiter bei der zu erwartenden neuen Auflage zu suchen.

Eine Nachlässigkeit ist es fürs erste, dass das 'Advertisement' die 'Nachricht für den Leser', die der posthumen Ausgabe von 1877 vorgedruckt ist, von dem Uebersetzer als „Vorwort. Von Hume bei Aufnahme seines Werkes in die Essays geschrieben" bezeichnet, also nicht weniger als neun und zwanzig Jahre vordatirt wird. Der Leser wird dadurch über die Angriffe, die Hume im Sinne hat, vollständig falsch orientirt.

Ferner: Es mag dahingestellt bleiben, ob es glücklich ist, Humes 'idea' mit 'Vorstellung' zu übersetzen, das in unserm wissenschaftlichen Sprachgebrauch vielfach einen weiteren Sinn hat, auch Humes 'impressions', die Urbilder der Ideen mitumfasst. Gewiss aber ist es irreleitend, im allgemeinen so zu übertragen, da aber, wo Hume seine Lehre mit der Hypothese der angeborenen Ideen und dem Sinn des Worts idea bei Locke auseinandersetzt, statt dessen unvermittelt durch 'Ideen' zu übersetzen. Und noch irreführender ist es, Humes zusammenfassende Bezeichnungen für Eindrücke und Ideen, 'conception', oder 'perception' ebenfalls durch 'Vorstellung' wiederzugeben.

Als Probe für die unzähligen Unrichtigkeiten der Uebersetzung im einzelnen diene der zweite 'Abschnitt', 'Ueber den Ursprung der Ideen', in allen während Humes Leben veröffentlichten Ausgaben der kürzeste, nicht in v. K.'s Uebersetzung, denn diese folgt hierin der Ausgabe von 1777, welche den weitaus grösseren Teil des dritten Abschnitts, der in der Tat eine unförmliche Abschweifung enthält, ausfallen lässt. Der Uebersetzer hätte dies allerdings seinen Lesern anzeigen müssen.

Die folgenden Proben entstammen dem Text von knapp sechs Seiten der Uebertragung!

Original	Uebersetzung
when . . . and when he afterwards recalls to his memory this	je nachdem — oder je nachdem[1]) man[23]) diese Empfin-

[1]) Die Wiederholung des 'je nachdem' ist unlogisch.

Original	Uebersetzung
sensation or anticipates it by his imagination.	dung[2]) nur nachher in das Gedächtnis zurückruft oder im Voraus sich vorstellt[3]).
The most lively thought is still inferior to the dullest sensation.	Der lebhafteste Gedanke erreicht hier die dunkelste[4]) Empfindung[2]) nicht.
in which our original perceptions were clothed.	in welche die ursprünglichen Empfindungen[5]) gekleidet waren.
By the term impression, then, I mean all our more lively perceptions.	Mit dem Worte Eindruck meine ich[6]) also alle unsere lebhaften Zustände[7]).
When we think of a golden mountain, we only join two consistent ideas, gold and mountain, with which we were formerly acquainted.	Wenn wir uns ein goldenes Gebirge denken, so verbinden wir nur zwei bereits vorhandene[8]) Vorstellungen, die uns von früher bekannt sind[6]).
and this we may unite with the figure and shape of a horse,	man[23]) verbindet sie[9]) mit der Gestalt und dem Aussehen[10])

---

[2]) Empfindung ist zu eng für Humes Sensation. Es muss Wahrnehmung heissen.

[3]) Der Gegensatz zwischen memory und imagination durch Vorwegnahme einer früher erlebten, jetzt ähnlich oder gleich wieder erwarteten Wahrnehmung ist in der Uebersetzung verdunkelt.

[4]) dull ist durch den Gegensatz zu lively als schwach bestimmt. 'Dunkel' ist als Attribut einer Empfindung keine klare Intensitätsbezeichnung, vielmehr eine Qualitätsbestimmung.

[5]) perception ist bei Hume überall, wie mehrfach von ihm selbst ausdrücklich hervorgehoben, Gattung zu impression und idea. 'Ursprüngliche Empfindung', besser 'Wahrnehmung', ist hier eine Tautologie.

[6]) kein Schriftdeutsch.

[7]) 'Zustand' für perception im Sinne Humes ist durchaus falsch.

[8]) consistent ist 'verträglich' im logischen Sinne, wie convenient!

[9]) v. K. verwischt in allen diesen Verkürzungen eine Eigentümlichkeit von Humes Ausdrucksweise, die vorsichtige Wendung der Behauptungen.

[10]) so nicht reinlich: etwa, mit der Gestalt und der Form eines Pferdes. Man vgl. kurz vorher 'shapes and appearances'.

Original	Uebersetzung
which is an animal familiar to us.	eines Pferdes, was ein bekanntes Thier ist[11]).
all our ideas or more faible perceptions.	alle unsere Vorstellungen und schwächeren Empfindungen[5]).
such simple ideas as were copied from a precedent feeling or sentiment.	solche einfache Vorstellungen, welche das Abbild eines schon vorhandenen[12]) Gefühls oder Empfindens sind.
The idea of God, as meaning an infinitely intelligent wise and good Being.	Die Vorstellung von Gott welche ein allwissendes, weises und gutes[13]) Wesen bezeichnet[14]).
have only one, and that an easy method of refuting it.	haben eine[15]), und zwar[16]) leichte Art[17]) es zu widerlegen.
we always find, that he is as little susceptible of the correspondent ideas.	so ergibt sich, dass er dann auch ebenso wenig[18]) die Vorstellung davon[6]) fassen kann.
Restore either of them that sense . . . and he finds no difficulty in conceiving these objects.	Wenn jeder[19]) den ihm fehlenden Sinn zurück erhält . . . und es ist ihm leicht, die betreffenden Bestimmungen[20]) sich vorzustellen.
if the object, proper for exciting any sensation.	wenn ein Gegenstand der eine Empfindung bewirkt[21]).

---

[11]) Solches Deutsch richtet sich selbst.

[12]) Die Zeitbeziehung der Folge hat Hume im Sinn. 'schon vorhanden' schliesst die Gegenwart nicht aus.

[13]) infinitely ist Adverb zu allen drei Adjektiven!

[14]) Das Wort, nicht die Idee bezeichnet einen Gegenstand, etwa: 'die Idee von Gott, durch die wir — vorstellen'.

[15]) Humes only gehört zur Sache.

[16]) zu schwach, etwa: 'noch dazu'.

[17]) 'Methode' gäbe besseres Deutsch und klareren Sinn.

[18]) Die unschöne Häufung hat nur die Uebersetzung.

[19]) jeder von beiden oder von ihnen!

[20]) unklar.

[21]) unlogisch, denn der Gegenstand 'has never been applied to the organ'.

Original	Uebersetzung
nor can a selfish heart easily conceive the heights of friendship and generosity.	ein selbstsüchtiges Herz kann sich nicht leicht die höchsten Opfer[22]) der Freundschaft und des Edelmuts vorstellen.
It is readily allowed, that other beings may possess many senses of which we have no conception.	Man[23]) gibt zu, dass andere Wesen Sinne[24]) haben mögen, von denen wir keinen Begriff[24]) haben.
which may prove, that it is not absolutely impossible for ideas to arise.	welche die Möglichkeit beweisen könnte, dass Vorstellungen auch ... entstehen können[25]).
I believe it will readily be allowed, that the several distinct ideas of colour ... each shade produces a distinct idea.	Man[23]) wird sofort zugeben[9]), dass die verschiedenen[26]) Vorstellungen der Farben ... jede Schattirung erzeugt eine bestimmte Vorstellung.
to run a colour insensibly into what is most remote from it.	eine Farbe unmerklich in die ihr geradezu entgegengesetzte[27]) umwandeln.
if you will not allow ...	Will man anerkennen ... so

[22]) Wo steht das bei Hume? Oder sind die edelsten Gemütsbewegungen, deren die Freundschaft und der Edelmut fähig sind, nur Opfer?

[23]) Zu der in der Anm. 9 hervorgehobenen Verschiebung von Humes Darstellungsweise tritt hier wie in zahlreichen anderen Wendungen der Uebersetzung die vulgäre Wiedergabe durch „Man".

[24]) conception hat bei Hume die gleiche Bedeutung wie perception, die auch hier ihren wolerwogenen Sinn behält. Humes 'many' gehört zur Sache.

[25]) während die ersten Worte der Uebersetzung ganz ausnahmsweise und ohne Berechtigung die vorsichtige Fassung der Behauptung Humes verschärfen, verwischen die folgenden, dass Hume den singulären Fall dieser scheinbaren Tatsache schon hier betont.

[26]) Auch hier ist die Verschiedenheit eine 'bestimmte'.

[27]) Hume behauptet weder hier noch in irgend einem anderen Zusammenhang, dass die Farbenunterschiede konträren Gegensatz zeigen.

Original	Uebersetzung
you cannot without absurdity deny.	muss man gelten lassen, wenn man[23]) sich nicht widersprechen soll[6]).
Suppose therefore a person to have enjoyed his sight for thirty years and to have become perfectly well acquainted with colours of all kinds.	Man nehme nun[6]) einen Menschen, der dreissig Jahre lang sein Gesicht gehabt[6]) und mit allen Arten von Farben bekannt[28]) geworden ist.
Let all the different shades of that colour, except that single one, be placed before him, descending ... that there is a greater distance in that place between the contiguous colours than in any other.	Wenn man diesem nun alle Schattirungen dieser Farbe mit Ausnahme dieser einen vorlegt, die[6]) ... ansteigen[29]) ... dass hier die nächsten Farben mehr von einander abstehen als sonst wo[6]).
does not merit, that for it alone we should alter.	ich brauche[6]) seinetwegen nicht[15]) zu ändern.
Here ... is a proposition, which ... might render every dispute equally intelligible ... has so long taken possession.	Hier ist ... ein Satz, der ... jede Streitfrage[30]) verständlich macht[9]) ... seit lange[6]) beherrscht.
all ideas, especially abstract ones.	alle Vorstellungen, insbesondere die begrifflichen[31]).
The mind has but a slender hold of them.	Die Seele hat nur einen schwachen Halt für sie[32]).
when we have often employed	hat man[23]) oft ein Wort ge-

[28]) Humes 'perfectly well' wie 15). 'perfectly' bei Green scheint Druckfehler.

[29]) Wozu die Umkehrung des Humeschen Bildes?

[30]) Dispute ist meines Wissens nie 'Streitfrage'. Was Hume meint wird deutlich aus der Begründung, die seinen oben citirten Worten nachsteht: Ein Streit wird verständlich durch Verdeutlichung des Sinns der Worte. Es ist also das Folgende: „and banish all that jargon which has so long taken possession of metaphysical reasonings“ eine speziellere Fassung jener Worte. Man könnte also etwa übersetzen: „die ... jeden Streit dadurch verständlich machen könnte, dass sie all' jenes metaphysische Kauderwälsch ausschliesst ...“

[31]) abstrakt und begrifflich sind doch nicht Wechselbegriffe.

[32]) etwa „vermag sie kaum festzuhalten“!

Original	Uebersetzung
any term, though without a distinct meaning, we are apt to imagine.	braucht, ohne[33]) einen bestimmten Sinn damit zu verbinden, so bildet[9]) man[23]) sich zuletzt ein.
On the contrary all impressions, that is, all sensations.	Umgekehrt[34]) sind alle Eindrücke, d. i. alle Empfindungen[2]).
The limits between them are more exactly determined; nor is it easy to fall into any error . . . with regard to them.	Ihre Unterschiede treten bestimmter hervor[35]), und man[23]) kann bei ihnen[6]) nicht leicht irren.
we need but enquire.	so möge[35]) man[23]) nur fragen.
By bringing ideas into so clear a light, we may reasonably hope to remove all dispute, which may arise concerning their nature and reality.	Indem ich die Vorstellungen hiermit in ein so klares Licht gestellt habe, ist damit hoffentlich aller Streit beseitigt, welcher über ihre Natur und Wirklichkeit entstehen könnte[36]).
that all ideas were copies of our impressions.	dass die Begriffe bloss[37]) Abbilder unserer Eindrücke seien.
though it must be confessed that the terms . . . were not chosen with such caution, nor so exactly defined, as to prevent all mistakes about their doctrine.	Indess sind[9]) die Worte . . . weder vorsichtig[38]) gewählt noch so genau bestimmt, dass die[38]) Lehre nicht missverstanden werden könnte.

[33]) Humes 'though' gehört zur Sache.

[34]) Hier ist die 'Umkehrung', die unter Umständen allerdings Wechselbegriff zu „Gegensatz“ sein kann, doch ausgeschlossen.

[35]) Humes Wendung ist ungleich schärfer.

[36]) Ein vollständiges Missverständnis: „Wenn wir die Ideen in ein so helles Licht stellen, dürfen wir mit Recht hoffen, allen Streit aus dem Wege zu räumen, der über ihre Beschaffenheit und Wirklichkeit entstehen kann.“

[37]) Hume wiederholt die Behauptung, die er zu beweisen versucht hat. v. K.'s Wiedergabe hat nicht nur einen ganz anderen Sinn, sondern imputirt Hume angesichts der Einbildungen auch eine sachlich verfehlte Annahme.

[38]) Humes 'such' und 'their' gehören zur Sache.

Original	Uebersetzung
If innate be equivalent to natural then all ... must be allowed to be.	Ist es so viel als[6]) natürlich, so sind[9]) alle.
the dispute seems to be frivolous.	so wird[9]) der Streit leichtsinnig[39]).
seems to be taken in a very loose sense.	scheint in einem schwankenden[40]) Sinne gebraucht zu sein.
as standing for any of our perceptions, our sensations and passions, as well as thoughts.	sie bezeichnen damit sowol die Wahrnehmungen, die Empfindungen und Gefühle[41]) wie die Gedanken.
A like ambiguity and circumlocution seems to run through all that great philosophers reasonings on this as well as most other subjects.	Eine ähnliche Zweideutigkeit und Wortklauberei zieht sich durch die Erörterungen dieses Philosophen nicht bloss bei diesem, sondern auch bei vielen anderen Punkten[42]).

Wir dürfen urteilen: eine schlechtere Uebersetzung ist kaum denkbar. Dabei ist ihr gegenwärtiger Text in Folge mehrfacher früherer Klagen von anderen Seiten aus das Produkt einer gründ-

---

39) 'nichtig, müssig'!

40) 'weit, unbestimmt'!

41) Hier wird deutlich, wohin die nachlässige Uebertragung der technischen Ausdrücke führen kann. Hume sagt: „da es (das Wort 'Idee') jeden möglichen Bewusstseinsinhalt bezeichnet, unsere Wahrnehmungen und Leidenschaften ebenso wol als die Ideen im obigen Sinne“.

42) Eine würdige Krönung des Gebäudes. Hume schreibt: „Eine ähnliche Unbestimmtheit und ein ähnliches Herumreden um die Sache zieht sich durch alle Erörterungen des grossen Philosophen über diesen Gegenstand, sowie über die meisten anderen Fragen“. Man vgl. vorher: „making use of undefined terms, draw out their disputes to a tedious length, without ever touching the point in question“.

Es sei hierbei bemerkt, dass die Ausgabe von 1751, Greens Ausgabe F, statt der letzten Worte: 'on this as well as most other subjects' nur schreibt: 'on this subject'. Green notirt diese Abweichung nicht. Ich vermag nicht zu entscheiden, von welcher Ausgabe an die spätere, allgemeinere Behauptung ausgesprochen ist.

lichen Durchsicht und vielfacher Verbesserungen, wie das G. G. unterzeichnete Vorwort zur vierten Auflage berichtet.

Die alten Uebersetzungen von Sulzer und Tennemann sind ungleich besser.

Die einleitenden Bemerkungen über D. Humes Leben und Schriften sind auf Grund der Angaben in Burtons Biographie und der Einleitung der Philosophical Works von Green und Grose vollständig umzuarbeiten.

2. J. H. W. Stuckenberg, Grundprobleme in Hume. Philosophische Vorträge herausg. von der philos. Gesellschaft zu Berlin. N. F. H. 13. Halle a. S. 1888.

Als Grundprobleme Humes fasst St. das Verhältnis des Denkens zum Wahrnehmen, des Begriffes zur Vorstellung und die Ursachlichkeit auf.

Neues enthält weder der Vortrag noch die zugleich veröffentlichte Diskussion, aus der die Bemerkungen M. Runzes über das Verhältnis der Inquiry zum Treatise hervorzuheben sind.

Zur Ergänzung des Vorstehenden kann die Bemerkung Stuckenbergs über die „meistenteils sehr brauchbare" Uebersetzung v. Kirchmanns dienen.

Adam Smith

1. Rich. Zeyss, Adam Smith und der Eigennutz. Eine Untersuchung über die philosophischen Grundlagen der älteren Nationalökonomie. VIII u. 121 S. Tübingen 1889, Lauppsche Buchhandlung. 8°.

Dabei sei vorerwähnt

2. W. Paszkowski, Adam Smith als Moralphilosoph. I.-D. Halle a. S. 1890. 51 S. 8°.

Beiden Abhandlungen ist gegenüber der irrtümlichen Auffassung der Ethik von Smith als einer materialistischen, sowie insbesondere der Annahme, dass die Wealth of Nations in ihrer principiellen Auffassung der sittlichen Handlungen von der Theory of Moral Sentiments abweiche, die beide von hervorragenden Nationalökonomen ausgesprochen sind, der Nachweis gemeinsam, dass diese Differenz nicht bestehe und jene Auffassung unzulänglich sei.

Beide sind in diesem Punkte, den Paszkowski unabhängig von Zeyss, unbekannt mit der wenig früheren Arbeit, erörtert, in vollem Recht. Besonders eingehend ist die zweite jener Thesen in der reiferen Untersuchung von Zeyss widerlegt.

Ein vollständiges Bild der Ethik von Smith gibt keine der beiden Arbeiten. Der Darstellung von Z. fehlt wie der von P. eine selbständige und umfassende Einsicht in den Gedankengang der englischen Ethik, für die der erstere auch die feinsinnigen Erörterungen Jodls zu verwerten unterlassen hat. Die übrigens dankenswerte Arbeit von Zeyss, der geschickt darlegt, wie gründlich Smiths Wirtschaftslehre in seiner Ethik wurzelt, ist für ihren nächsten Zweck, die Zerstörung jener nationalökonomischen Vorurteile, allerdings ausreichend. Die historische Stellung von Smith innerhalb der englischen Ethik bedarf jedoch nach wie vor genauer Untersuchung. Von der Ueberschätzung der Verwandtschaft zwischen Smith und Kant, deren sich Oncken schuldig gemacht hat, ist Z. vollständig, P. nicht hinreichend frei geblieben. Auf das Unbillige in der Beurteilung Smiths durch Skarzynski haben beide hingewiesen.

Im Recht scheint Zeyss auch zu sein, wenn er die von nationalökonomischer Seite behauptete enge Abhängigkeit Smiths von den Physiokraten zurückweist. Dagegen dürfte er den Einfluss der egoistischen Moraltheorien in Frankreich und England auf Smiths Anschauungen von dem Eigennutz als wirtschaftlicher Triebfeder unterschätzen, so gelungen sein Nachweis ist, dass dieser nicht durch Smiths persönliche Bekanntschaft mit den französischen Vertretern dieser Moral hervorgerufen, und dadurch für die Wealth of Nations entscheidender geworden ist, als der Zusammenhang der Theory zulässig macht.

C. Grube, Ueber den Nominalismus in der neueren englischen und französischen Philosophie. I.-D. Halle 1889. 91 S. 8°.

Ein Versuch sachlicher, psychologischer Kritik der Theorien der Abstraktion bei Hobbes, Berkeley, Hume, Condillac, Taine und Shute. Historisch nichts Neues.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Appel, H., Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis, Rostock, Volkmann.

Baur, Aug., Ed. Zeller als Religionsphilosoph, Philos. Monatsh. B. 26, H. 9 u. 10.

Bender, Hedwig, Giord. Bruno, Hamburg, Verlagsanstalt.

Bonhoefer, A., Epictet und die Stoa, Stuttgart, Enke.

Clemen, C., Die religionsphilos. Bedeutung des Eudaimonismus in Justin's Apologie, Diss., Leipzig.

Cloetta, W., Beiträge zur Litteraturgesch. der Renaissance, Halle, Niemeyer.

Consbruch, M., de veterum περὶ ποιήματος doctrina, Breslau, Köbner.

Cron, Ch., Zu Platons Gorgias, N. Jahrb. f. Philol. 1890, H. 4 u. 5.

Dirichlet, G., Seneca als historische Quelle, Progr., Königsberg.

Friedrich, W., Lessing's Lehre von der Seelenwanderung, Leipzig, Mütze.

Gentzsch, M., Darstellung der Pädagogik Locke's, Diss., Basel.

Gimkiewicz, B., Ueber Herbart's Methode der Beziehungen, Diss., Berlin.

Gomperz, Th., Beitr. zur Erklärung gr. Schriftsteller, Wien, Tempsky.

Grosse, E., Spencer's Lehre vom Unerkennbaren, Leipzig, Veit & Co.

Gundermann, G., Die Buchfolge in Seneca's nat. quaest., N. Jahrb. f. Phil. 1890, H. 4 u. 5.

Hähner, H., Natur und Naturgemässheit bei Comenius und Pestalozzi, Diss., Leipzig.

Heinze, M., Ueber den Νοῦς des Anaxagoras, Berichte der sächs. Gesellsch. d. Wissensch. Febr. 1890.

Hirzel, R., Aristoxenos und Platon's erster Alkibiades, Rhein. Museum Bd. 45, H. 3.

Höfler, Al., Zehn Lesestücke aus philos. Klassikern, Leipzig, Freitag.

Hoffmeister, G., Bernh. von Clairvaux, 2. Theil, Progr., Berlin, Charlottenschule.

Ihm, M., Philon und Ambrosius, N. Jahrb. für Philol. 1890, H. 4 u. 5.

Kirchner, Fr., Wörterb. der philos. Grundbegriffe, 2. Aufl., Heidelberg, Weiss.

Klette, Th., Beiträge zur ital. Gelehrtenrenaiss. III, Greifswald, Abel.

Koppelmann, W., Kant und die Grundlagen der christl. Religion, Gütersloh, Bertelsmann.

Krestoff, K., Lotze's metaphys. Seelenbegriff, Diss., Leipzig.

Leibniz, G. W. v., Philos. Schriften, Bd. VII, herausg. von C. J. Gerhardt, Berlin, Weidmann.

Lentzner, K., Zur Shakespeare-Baconfrage, Halle, Niemeyer.

Lipperheide, V., Thomas von Aquin und die platon. Ideenlehre, München, Rieger.

Littig, Fl., Andronikus von Rhodos, I., Progr., München.

Marry, Mc, Spencer's Erziehungslehre, Gütersloh, Bertelsmann.

Mauff, B. M., Die Religionsphilos. Meister Eckharts, Diss., Jena.

Melzer, E., Goethe's ethische Ansichten, Neisse, Graveur.

Πεμα, N. Δ., Θεότης καὶ θεῖα διοίκησις ἐν σχέσει πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην ἠθικὴν παρ' Αἰσχύλῳ, Leipzig, Fock.

Rabe, H., de Theophrasti libris περὶ λέξεως, Diss., Bonn.

Rose, H., Verhältniss des Helvetius zu la Rochefoucauld, Progr., Lahr.

Schmidt, C., Spinoza, Vortrag, Berlin, Rubensohn.

Sigwart, Chr., Ein Collegium logicum aus dem 16. Jahrh., Freiburg, Mohr.

Staehelin, H., Die gnostischen Quellen Hippolyts, Diss., Marburg.

— — Observationes in Clemens Alexandr., Diss., Erlangen.

Steinthal, H., Geschichte d. Sprachwissensch. bei den Griechen und Römern, 2. Aufl., Berlin, Dümmler.

Stock, O., Kantianismus und Kritizismus, Progr., Stargard.

Theophrasti de prima philosophia libellus ed. H. Usener, Progr., Bonn.

Volkmann, W., de Diogene Laertio et Suida, Progr., Breslau.

Vollmann, Fr., Verhalten der späteren Stoa zur Sklaverei, Progr., Regensburg.

Voltz, H., Die histor. Skepsis im 16. u. 17. Jahrh. in Frankreich, Progr., Cöln.

B. Französische Litteratur.

Bénard, Ch., L'esthètique d'Aristote, Paris, Alcan.

Gonzalez, Histoire de la philosophie, Tome 1er, Paris, Lethielleux.

Guardia, J.-M., Philosophie espagnole, Huarte, Rev. philos., Sept., 1890.

Joly, H., la folie de Rousseau, Rev. philos., Juillet 1890.

Lachelier, H., la métaphysique de Wundt, Rev. philos., Juin, 1890.

Nivelet, Dr., Gall et sa doctrine, Paris, Alcan.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

IV. Band 2. Heft.

VI.

Die Abfassungszeit des platonischen Theätet.

Von

E. Zeller in Berlin.

Unter den platonischen Gesprächen ist nächst dem Gastmahl und dem Meno keines, welches die Zeit, in der es verfasst wurde, durch Hinweisungen auf gleichzeitige Ereignisse so deutlich verriethe, wie der Theätet; und so haben denn alle, denen die Frage nach der Abfassungszeit dieser wichtigen Schrift nahegelegt war, jenen Hinweisungen ihre besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Indessen ist seit einiger Zeit theils ihre eigene geschichtliche Deutung zum Gegenstand lebhafter Verhandlungen geworden, theils giengen auch die Meinungen über die anderweitigen Anzeichen auseinander, welche sich dem Inhalt des Gesprächs, seiner Kunstform, seiner Sprache, seinem Verhältniss zu anderen Werken für die Bestimmung seiner Abfassungszeit entnehmen lassen. Ich selbst habe mich an diesen Erörterungen nicht blos in meiner Geschichte der griechischen Philosophie betheiligt, welche in dem Abschnitt über Plato mehrfach darauf einzugehen veranlasst war: sondern ich habe auch vor vier Jahren „die zeitgeschichtlichen Beziehungen des plat. Theätet“ in einem akademischen Vortrag[1]) besprochen, der bald

[1]) Sitzungsber. d. Berliner Akademie d. W. 1886 Nr. 37.

darauf in einem zweiten [1]) noch einige Ergänzungen erhielt. Wenn ich hier nochmals auf diesen Gegenstand zurückkomme, so liegt die nächste Veranlassung hiezu in einem Angriff, den Erwin Rohde [2]) gegen meine obengenannten Abhandlungen gerichtet hat. Indem ich mich einer Prüfung seiner Einwendungen unterziehe, benütze ich diese Gelegenheit zugleich gerne, um meine früheren Untersuchungen an einigen untergeordneten Punkten zu berichtigen, an anderen, erheblicheren, zu ergänzen.

Das Ergebniss, zu dem mich diese Untersuchungen geführt hatten, war die Ueberzeugung, dass der Theätet zwischen 392 und 390, am wahrscheinlichsten 391 v. Chr. verfasst sei. Dieses Ergebniss gründet sich im wesentlichen auf nachstehende Erwägungen:

1. Mit dem korinthischen Krieg, aus dem Theätet 142 A krank zurückkommt, kann nicht der des Jahrs 368, sondern nur derjenige gemeint sein, welcher von 394—387 geführt wurde, an dem aber auch nur während seiner ersten Jahre athenische Bürger, in den späteren nur noch Söldner betheiligt waren. Denn da Theätet (nach S. 142 D. 143 E. 147 Cff., 155 B) i. J. 399 das Knabenalter bereits überschritten hat, lässt sich nicht annehmen, er sei 31 Jahre später noch zur Theilnahme an einem auswärtigen Feldzug verpflichtet gewesen, zu dem Athen nach Diodor XV, 68 nicht so viele Truppen stellte, dass es zu den höheren Altersklassen zu greifen Anlass gehabt hätte, und bei dem es überdiess nach Xenophon Hellen. VII, 1, 15ff. zwischen ihnen und ihren Gegnern nur zu einem leichten Gefecht kam, in dem die Athener keinen Verlust erlitten und an dem ihre Hopliten nicht theilnahmen, so dass man nicht sieht, wie Theätet bei dieser Gelegenheit (nach Th. 142 B) seine Tapferkeit in der Schlacht hätte beweisen und zu seinen Wunden kommen können. Ist aber der Krieg, aus dem Theätet heimkehrt, der von 394ff., so kann auch die platonische Schrift nicht allzu lange nach diesem Zeitpunkt, und keinenfalls 20 bis 30 Jahre nach demselben verfasst sein, da sie in ihrer Einleitung

[1]) Ebd. 1887 Nr. 13, S. 214ff.

[2]) Die Abfassungszeit des plat. Theätet. Sep. Abdr. aus Philologus XLIX, 2.

eine Bekanntschaft der Leser mit dem Krieg, um den es sich handelt, und mit den näheren Umständen desselben voraussetzt, wie sie sich nur dann voraussetzen liess, wenn diese Dinge der nächsten Vergangenheit angehörten[1]).

2. Was sich schon hiemit als wahrscheinlich herausstellt, erhält eine schlagende Bestätigung durch Theät. 165 D. Sokrates hat den Theätet durch dialektische Fragen in die Enge getrieben. Aehnliches, bemerkt er ihm nun, gebe es noch vieles, womit man ihn in Verlegenheit setzen könnte. Statt aber das letztere einfach zu sagen, bedient er sich der Wendung: ἃ ἐλλοχῶν ἂν πελταστικὸς ἀνὴρ μισθοφόρος ἐν λόγοις ἐρόμενος . . . ἤλεγχεν ἂν ἐπέχων καὶ οὐκ ἀνιεὶς πρὶν . . . ξυνεποδίσθης ὑπ' αὐτοῦ u. s. w. Die Wahl dieses Ausdrucks für eine so einfache Sache erscheint nur dann nicht gesucht und erkünstelt, wenn wir annehmen, der Schriftsteller bewege sich bei derselben in einem Vorstellungskreise, der seinen Lesern eben damals so geläufig war, dass jeder derselben das Bild sofort hinreichend verstand, um es ohne vieles Besinnen in das Gegenbild zu übertragen. Diess war aber hinsichtlich der Kampfesweise der Peltasten in Athen für gewöhnlich keineswegs der Fall, denn diese Waffe war hier nicht einheimisch, sondern es waren immer nur auswärtige Bundesgenossen oder Söldner, aus denen sie in athenischen Heeren gebildet wurde; es war auch an sich gar nicht nothwendig, bei Peltasten gerade an einen Ueberfall aus dem Hinterhalt und eine daran sich anschliessende hartnäckige Verfolgung zu denken, da sie ebensogut im offenen Felde verwendet werden konnten und verwendet wurden. Verständlich wird uns die Art, wie Plato seine Vergleichung einführt, nur unter der Voraussetzung, dass sich eben damals etwas zugetragen hatte, was die Aufmerksamkeit auf die Peltasten lenkte; und was dieses war, darüber können wir kaum im Zweifel sein, wenn wir uns erinnern, dass gerade in einem der beiden korinthischen Kriege, nämlich dem ersten, Iphikrates, unter allen Athenern der πελταστικὸς ἀνὴρ κατ' ἐξοχήν, mit seinen μισθοφόροι die grössten Erfolge davongetragen hatte, und dass es ihm namentlich gelungen war, durch

[1]) Vgl. Sitzungsber. 1886, S. 633 ff. Ph. d. Gr. II a[4], 406, 1.

einen aus dem Hinterhalt gemachten (ἐλλοχῶν) und mit grosser Zähigkeit durchgeführten Ueberfall (ἐπέχων καὶ οὐκ ἀνιείς) eine Mora spartanischer Hopliten grösserentheils aufzureiben. Wenn der Theätet geschrieben wurde, als diese glänzende Waffenthat in aller Mund war, als jedermann in Athen von dem schneidigen Peltastenführer und seinen Söldnern, von seinen Ueberfällen und seiner unermüdlichen Verfolgung des Feindes sprach, konnte sich Plato eine Ausdrucksweise, wie sie a. a. O. vorliegt, erlauben, in jedem anderen Zeitpunkt müsste sie uns befremden. Aus dem korinthischen Kriege von 368 wird aber nicht blos nichts berichtet, was sich mit den Erfolgen des Iphikrates im ersten vergleichen liesse, sondern die damalige Besetzung des Isthmus gab auch zu dieser Verwendung der Peltasten, zu Hinterhalten, Ueberfällen und Verfolgungen, gar keine Gelegenheit: auf das oben erwähnte, nach Xenoph. Hell. VII, 1, 18 f. Plut. Reg. apophth. Epam. 19. S. 193 nur unbedeutende, von Diodor XV, 69 allem nach stark übertriebene Gefecht, bei dem τινὲς φιλοὶ Grabmäler und andere höher gelegene Punkte besetzten und von da aus den improvisirten Angriff einer böotischen Abtheilung zurückschlugen, würden Plato's Ausdrücke nicht passen[1]).

3. Wenn sich Theät. 175 A f., nach Bergk's und Rohde's treffender Wahrnehmung, auf einen spartanischen König bezieht, der sich seiner 25 Ahnen seit Herakles rühmte, so kann dieser doch nicht Agesilaos sein, welcher deren nur 23 oder höchstens 24 zählte, sondern wir haben ihn, wie sogleich gezeigt werden soll, aller Wahrscheinlichkeit nach in seinem Collegen Agesipolis zu suchen. Dieser hat aber den Krieg von 368 nicht mehr erlebt.

4. Zu diesem Ergebniss stimmt aber auch der wissenschaftliche Inhalt des Theätet auf's beste. Denn jene elementare Untersuchung über den Begriff des Wissens, welche sein Thema bildet, jene eingehende Auseinandersetzung mit dem skeptischen Sensualismus des Protagoras und Aristippus, der halb skeptischen Theorie des Antisthenes, passt ungleich besser in die Zeit, in der Plato durch Schriften wie durch persönlichen Unterricht für sein System und

---

[1]) Vgl. Sitzungsber. 1887, S. 214 f. Ph. d. Gr. II a[4], 406, 1.

seine Schule noch den Grund legen, den andern Sokratikern gegenüber, die neben ihm in Athen lehrten, ihre Berechtigung erst beweisen musste, als für die späteren Jahre, in denen wir ihn, über alle die andern längst hinausgewachsen, mit den grossen systematischen Arbeiten, dem Staat, dem Timäus, dem Kritias und den Gesetzen beschäftigt finden. Hat man aber geglaubt, gegen diesen aus dem Inhalt unserer Schrift entnommenen Grund ihren Sprachcharakter in's Feld führen zu können, so habe ich anderwärts[1]) zur Genüge nachgewiesen, wie unsicher dieses Merkmal ist und wie wenig es zu weitgreifenden Folgerungen berechtigt, wenn der sprachliche Charakter der Schriften nach allen ihn bedingenden Momenten und nicht nach vereinzelten, einer Lieblingsmeinung zu Gefallen herausgegriffenen Wahrnehmungen bestimmt wird.

5. An den Theätet schliesst sich der Sophist an; und auch er trägt in seinem philosophischen Inhalt die Spuren der Zeit, der er angehört. Wenn hier behauptet wird, das παντελῶς ὄν, zu dem die Ideen jedenfalls gerechnet werden müssen, dürfe nicht ohne Bewegung, Leben, Seele und Vernunft gedacht werden, das Sein sei nichts anderes als das Vermögen zu wirken und zu leiden, so liegt diese Ansicht von der spätesten Form der platonischen Metaphysik, der uns durch Aristoteles bekannten, um so viel weiter ab, als diejenige Fassung der Ideenlehre, welche im Gastmahl, im Phädo, in der Republik, im Timäus vorgetragen wird, dass wir unmöglich annehmen können, sie bilde das geschichtliche Zwischenglied zwischen dieser und jener, sondern vielmehr in ihr einen später wieder aufgegebenen Versuch sehen müssen, über die einseitig ontologische Auffassung der Ideen zu einer lebendigeren, dynamischen, fortzugehen[2]). Ein solcher Versuch muss dann aber früher sein als die Abfassung der Schriften, welche uns die Ideenlehre in ihrer für längere Zeit abschliessenden, erst in Plato's letzter Periode durch ihre Verbindung mit der pythagoreischen Zahlenlehre nochmals umgebildeten Gestalt zeigen. Da nun diese Gestalt jener Lehre uns seit dem Gastmahl, also seit 385/4, in allen platonischen Schriften begegnet, so

[1]) Sitzungsber. 1887, S. 216 ff. Ph. d. Gr. IIa⁴, 512 ff. Arch. II, 672 f. 677 ff.

[2]) Vgl. Sitzungsber. 1887, S. 211 ff. Ph. d. Gr. IIa⁴, 686 ff.

muss die im Sophisten vorgetragene, es muss also auch dieser selbst und der ihm vorangehende Theätet, älter sein als dieser Zeitpunkt.

6. In die gleiche Zeit verweist uns, was sich dem Theätet und dem Sophisten über Euklides und Antisthenes und Plato's Verhältniss zu diesen Philosophen entnehmen lässt. Mit Euklides muss Plato, als er die Einleitung zum Theätet schrieb, noch auf dem Fuss ungetrübter Freundschaft gestanden haben. Im Sophisten sehen wir die Wege der beiden Männer, welche bis dahin parallel gelaufen waren, auseinandergehen. Euklides behauptet, das Wirken und Leiden komme nur dem Werdenden, nicht dem Seienden, zu[1]; Plato stellt ihm die oben entwickelten Sätze entgegen (vgl. Ph. d. Gr. II a[4], 688 f.). Aber eine Mehrheit von unkörperlichen εἴδη nimmt auch Euklides hier noch an; erst im Parmenides hat Plato die Annahme, dass es solche εἴδη gebe, gegen Euklid zu vertheidigen und seine Behauptung von der Einheit des Seins zu bestreiten, erst jetzt hat dieser die Voraussetzung, welche er bis dahin mit Plato getheilt hatte, die Mehrheit unkörperlicher Begriffe, die das wahrhaft Wirkliche seien, ganz aufgegeben, die sokratische Begriffsphilosophie unumwunden in die parmenideïsche Lehre von dem Einen Seienden übergeführt. Sollen wir nun glauben, diese ganze Entwicklung habe sich erst in den letzten zwei Jahrzehenden von Plato's Leben vollzogen, deren Anfang Euklides, allem Anscheine nach merklich älter als Plato, vielleicht kaum noch erlebt hat? Jetzt erst, dreissig und mehr Jahre nach seinem Aufenthalt in Megara, habe sich Plato veranlasst gesehen, seiner Freundschaft mit Euklides den öffentlichen Ausdruck zu geben, den er ihr durch die Einleitung des Theätet gegeben hat? Noch später sei es zwischen ihnen zu dem wissenschaftlichen Gegensatz und den Verhandlungen gekommen, deren Urkunden uns im Sophisten und im Parmenides vorliegen? so dass der Stifter der megarischen Schule seinen philosophischen Standpunkt erst gegen das Ende seines Lebens, im höchsten Alter, gewonnen hätte. Um nichts wahrscheinlicher wäre

[1] Dass er nämlich mit den εἰδῶν φίλοι gemeint ist, glaube ich fortwährend aus den Gründen, die Ph. d. Gr. II a[4], 252 ff. auseinandergesetzt sind. Ebd. S. 259, 1. 651, 1 über den Parmenides.

aber, wie diess keines Beweises bedarf, auch die Annahme, dass jene Entwicklung der euklidischen Philosophie selbst zwar einer früheren Zeit angehöre, Plato dagegen erst Jahrzehende später sich mit ihr auseinandergesetzt habe. Denn nachdem Euklides seinen späteren Standpunkt erreicht hatte, und zu Plato in einen so ausgesprochenen Gegensatz getreten war, wie diess nach der abschliessenden Ausgestaltung der beiderseitigen Metaphysik der Fall war, konnte weder die megarische Lehre noch Plato's persönliches Verhältniss zu ihrem Urheber noch so dargestellt werden, wie jenes im Sophisten, dieses im Theätet geschieht. — Gegen Antisthenes übt Plato im Euthydem, dessen Abfassung wir nicht oder nur wenig über 390 v. Chr. herabrücken können, eine Polemik, welche der im Theätet und Sophisten geführten so nahe steht, dass wir annehmen müssen, die auf diesen Sokratiker bezüglichen Aeusserungen der drei Gespräche seien aus der gleichen Stimmung und dem gleichen Stande des Verhältnisses hervorgegangen, das zwischen ihm und Plato obwaltete[1]). Dann ist aber auch zu vermuthen, sie gehören annähernd der gleichen Zeit an, und seien nicht durch zwanzig und mehr Jahre von einander getrennt; und diese Vermuthung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch die Bemerkung, dass sich Plato im Philebus 44 C ungleich milder über Antisthenes äussert, während diejenigen, welche den Theätet und den Sophisten erst nach 368 setzen, ihn seine Abneigung gegen seinen Mitschüler in unverminderter Schärfe bis in eine Zeit fortsetzen lassen, von der es zweifelhaft ist, ob jener sie überhaupt noch erlebt hat.

7. Wie bei allen platonischen Schriften, entsteht auch beim Theätet die Frage, ob unsere Bestimmung über seine Abfassungszeit sich mit dem verträgt, was sich über sein Verhältniss zu anderen Schriften ermitteln lässt. Auch diese Frage führt aber zu der Ueberzeugung, dass unser Gespräch nicht erst im 4. Jahrzehend des 4. Jahrhunderts verfasst sein kann. Der Theätet ist älter als der Sophist und der Politikus, die an ihn anknüpfen; der Sophist

[1]) Der Nachweis findet sich hinsichtlich des Euthydem und seiner Abfassungszeit Ph. d. Gr. IIa[4], 296, 2. 531, 1. 536, 3; hinsichtlich des Theätet und Sophisten ebd. 288, 2. 293, 1. 297, 1. 299, 1. 2. Ueber den Philebus ebd. 308 f.

geht dem Parmenides voran, der auf ihn zurückweist: dieser aus demselben Grunde dem Philebus und der Philebus der Republik, die seine Ausführungen aufnimmt und ergänzt[1]; dieser ihrerseits können Timäus, Kritias und Gesetze nur in erheblichen Zwischenräumen gefolgt sein. Wollte man daher den Theätet in das Jahr 368 (oder auch mit Rohde 370) herabrücken, so müsste man den grösseren Theil der platonischen Schriften, und darunter Werke, die so viele Zeit erforderten wie der Staat, der Timäus und die Gesetze, in die letzten 20 (bzw. 22) Jahre von Plato's Leben verweisen, von denen überdiess einige durch die beiden Reisen zu dem jüngeren Dionys für die schriftstellerische Thätigkeit verloren gegangen sein werden, und in denen auch noch jene eingreifende Umbildung des Systems sich vollzogen haben muss, die wir durch Aristoteles kennen lernen, von der aber selbst im Timäus sich noch keine Spur zeigt. Dagegen blieben für Plato's kräftigste Zeit, für die 25 Jahre, die zwischen dem Phädrus und dem Theätet in der Mitte lägen, ausser dem Gastmahl und dem Phädo nur etwa noch der Euthydem und der Kratylus übrig. Wer diess für wahrscheinlich hält, mag es glauben: ich würde mich dazu nur dann entschliessen, wenn zwingende Beweise keinen anderen Ausweg offen liessen.

Es liegt nun in der Natur einer solchen Untersuchung, wie sie uns hier beschäftigt, dass nur ausnahmsweise eines von den Merkmalen, nach denen wir die Entstehungszeit einer Schrift bestimmen können, für sich allein zu diesem Zweck ausreicht. Es handelt sich ja in diesem Fall nicht um die Feststellung eines Zeugnisses, sondern um die Aufstellung und Begründung einer Hypothese, einer wissenschaftlichen Vermuthung. Eine solche ist aber nur dann erwiesen oder wenigstens zu derjenigen Wahrscheinlichkeit erhoben, die sich unter den gegebenen Umständen überhaupt erreichen lässt, wenn dargethan wird, dass der Thatbestand, zu dessen Erklärung sie dienen soll, sich vollständig aus ihr erklären lässt oder wenigstens mit ihr verträgt. Sie lässt sich eben-

[1]) Die Belege hiefür finden sich Phil. d. Gr. II a[4]: für Soph. und Parm. S. 547, 1; Parm. u. Phileb. 463, 2; Phileb. und Rep. 548, 2. Das übrige ist bekannt.

desshalb auch nicht durch die Bemerkung entkräften, dass für jeden einzelnen von den Zügen, auf die sie sich stützt, auch noch eine andere Erklärung denkbar sei. Sondern um sie zu widerlegen, müssen entweder Thatsachen nachgewiesen werden, mit denen sie unverträglich ist, oder es muss dargethan werden, dass der gesammte geschichtlich sichergestellte Thatbestand sich aus einer anderen Voraussetzung ebenso gut oder besser begreifen lässt.

Rohde räumt diess in unserem Falle nicht ein. Von allen den Punkten, welche oben (S. 192ff.) unter Nr. 4—7, nicht zum erstenmal, berührt werden, ist keiner in seiner Abhandlung überhaupt berücksichtigt: so nahe es auch liegt, dass eine Untersuchung über die Abfassungszeit eines philosophischen Werkes an seinem philosophischen Inhalt und Standpunkt, seinem Verhältniss zu gleichzeitigen Lehren und zu den übrigen Schriften seines Verfassers nicht mit Stillschweigen vorbeigehen darf, und so gross auch, wie wir gesehen haben, die Schwierigkeiten sind, in welche man sich in allen diesen Beziehungen verwickelt, wenn man den Theätet so spät ansetzt, wie Rohde. Dass der korinthische Krieg, auf welchen der Eingang des Theätet sich bezieht, der von 394ff., nicht der von 368 sei, findet auch R. wahrscheinlich; aber damit meint er, sei „über die Abfassung des Dialogs nichts gesagt“: „es können drei Jahre dazwischen liegen, es können ebensogut dreissig Jahre dazwischenliegen“, „es lohne sich nicht bei diesem Gegeneinander unbeweisbarer Behauptungen sich aufzuhalten“. Ich meinerseits kann diesen Machtsprüchen nur das gleiche entgegenhalten, was ich schon vor vier Jahren (Sitzungsber. 1886, S. 635f.) bemerkt habe, ohne doch damit bei meinem Gegner so viel Gehör zu erlangen, dass er es nöthig gefunden hätte, auf meine Gründe mit einem Wort einzugehen. Wenn Plato die Veranlassung seiner Gespräche nicht so unbestimmt lässt, dass man sie in einen beliebigen Zeitpunkt verlegen könnte, sondern sie an einen bestimmten Vorgang anknüpft, sei dieser nun thatsächlich oder erdichtet, so macht er es, wie es jeder verständige Schriftsteller in diesem Fall machen wird: er sagt dem Leser, an welchen Vorgang er dabei gedacht wissen will. So im Eingang des Phädo, Parm. 127 Af. Symp. 172 Cff. Theät. 142 C. 210 D; selbst Rep. I, 327 A wird der.

im übrigen ja ganz gleichgültige Anlass zu dem Besuch im Piräeus durch das νῦν πρῶτον ἄγοντες einigermassen datirt. Nur dann unterlässt es Plato, dem Leser das Ereigniss, an das er anknüpft, genauer zu bezeichnen, wenn er annehmen kann, dass es einer solchen Bezeichnung nicht bedürfe. Der Krito, der in der nächsten Zeit nach Sokrates' Tod verfasst wurde, redet 43 C ff. von der Zurückkunft der delischen Theorie, welche vor Sokrates' Hinrichtung abgewartet werden musste, als etwas bekanntem: der Phädo, der viele Jahre später ist, berichtet 58 A ff. ausführlich über die Verzögerung, welche dieselbe dadurch erfuhr. Der Euthyphro, wahrscheinlich noch vor der Gerichtsverhandlung über Sokrates geschrieben, erzählt in seinem Eingang ausführlich von der Klage, die Meletus eingereicht hat, der Theätet kann dieselbe 210 D als bekannt voraussetzen. Ebenso der Charmides 153 A Sokrates' Theilnahme an dem Feldzug gegen Potidäa, wenn derselben, wie wir annehmen dürfen, kurz zuvor in der Apologie 28 E gedacht war. Der Meno bezieht sich 90 A, das Gastmahl 193 A unverkennbar auf gleichzeitige, daher nur flüchtig berührte, Vorgänge. Auch im Theätet ist die Art, wie 142 A von dem Lager vor Korinth, der Schlacht (nämlich der von Xen. Hell. IV, 4, 7 ff. beschriebenen), der Krankheit im Heere, als etwas Allbekanntem gesprochen wird, nur dann sachgemäss und natürlich, wenn seine Abfassung in die Zeit dieser Vorgänge selbst oder die nächstfolgende fällt; wäre er dagegen zwanzig oder mehr Jahre später verfasst worden, als die Erinnerung an dieselben schon längst verblasst und durch näherliegende Ereignisse verdrängt war, so hätte Plato seinen Lesern nothwendig sagen müssen, um welchen Krieg und welches Treffen und welche Krankheit es sich handle. Diess liegt so sehr in der Natur der Sache und wird durch Plato's sonstiges Verfahren so entschieden bestätigt, dass Behauptungen, die durch keine sachlichen Gründe gestützt sind, nicht ausreichen, um das Gegentheil wahrscheinlich zu machen.

Von Theät. 165 D (s. o. S. 191) versichert Rohde S. 2, es fehle jede Veranlassung, bei dieser Stelle an Iphikrates zu denken. Πελτασταὶ μισθοφόροι habe es im athenischen Heer vor und nach ihm gegeben, und sie seien natürlich vorzugsweise zur Verwendung

gekommen, wenn ein Hinterhalt gelegt werden sollte. Plato sei daher jederzeit sicher gewesen, verstanden zu werden, wenn er einen Eristiker mit einem ἐλλοχῶν πελταστικὸς ἀνὴρ μισθοφόρος verglich. Allein diess träfe nur dann zu, wenn die Erwähnung der Peltasten im Theätet ebenso farblos wäre, wie etwa Protag. 350 A oder bei Xen. Mem. III, 9, 2. Beachtet man dagegen, dass hier der Peltast genau mit den Zügen ausgestattet wird, durch die sich Iphikrates im korinthischen Kriege berühmt und gefürchtet gemacht hatte, die aber gar nicht nothwendig mit der Verwendung der Peltasten verbunden waren; dass diess ferner in einem Gespräche geschieht, welches in seinem Eingang an eben den Krieg anknüpft, dessen eindrucksvollstes Ereigniss die Waffenthaten des Iphikrates waren; dass es endlich in einer Form geschieht, welche den Anschein des Frostigen und Erkünstelten nur unter der Voraussetzung verliert, Plato habe zu der Metapher, die so unvermittelt auftritt und so weit ausgeführt ist, eine besondere Veranlassung gehabt: beachtet man diess alles, so kann man zwar immer noch niemand verhindern, in allen diesen Erscheinungen nichts besonderes zu finden; denn wo es sich um die Erwägung des psychologisch Wahrscheinlichen handelt, ist keine mathematische Beweisführung möglich, und wer gewisse Dinge nicht sieht, kann nicht gezwungen werden, sie zu sehen. Aber wer sich nicht überzeugen kann, dass die Ausdrucksweise, deren sich Plato a. a. O. bedient, eine solche sei, wie sie einem Griechen jederzeit ungesucht zur Hand lag, und dass es rein zufällig sei, wenn derselbe erst vom korinthischen Krieg redet und nachher eine Schilderung gibt, die Wort für Wort auf Iphikrates' Thaten in diesem Krieg zutrifft — wer sich davon nicht überzeugen kann, der wird in diesen Erscheinungen allerdings etwas sehen müssen, was der Erklärung bedarf; und wenn sie sich nun durch die Annahme, der Theätet sei eben bald nach Iphikrates' Siegen verfasst worden, in der befriedigendsten Weise erklären, unter jeder anderen Voraussetzung dagegen unerklärt bleiben, so wird ein solcher in seinem Recht sein, wenn er in ihnen eine Stütze jener Annahme zu erkennen glaubt.

„Ein wirklich brauchbares Indicium für die Abfassungszeit der Schrift bietet (nach R. S. 2) allein S. 174 D—175 B. Hier spielt

Plato an auf Lobreden, in denen Könige seiner eigenen Zeit verherrlicht wurden. Solche Lobreden hat es vor dem Euagoras des Isokrates, d. h. jedenfalls vor 374, nicht gegeben. Also hat Plato den Theätet einige Zeit nach 374 geschrieben.“ Von diesen Sätzen muss ich fast jedes Wort beanstanden. Von Lobreden, in denen Könige seiner eigenen Zeit verherrlicht wurden, sagt Plato a. a. O. nicht das geringste. Das einzige, worin man diess finden könnte, sind die Worte 174 D: *τύραννόν τε γὰρ ἢ βασιλέα ἐγκωμιαζόμενον* (scil. *ἀκούων*). Darin liegt aber doch nichts weiter, als dass man in der damaligen Zeit von manchen Seiten die Fürsten preisen hören konnte; von der Verherrlichung ihrer *ἀρετή*, deren erstes Beispiel Isokrates gegeben haben will (s. u.), sagt Plato nichts, vertauscht vielmehr das *ἐγκωμιάζειν* sofort mit *εὐδαιμονίζειν*. Ebensowenig kann man aus seinen Worten abnehmen, in welcher Form die Könige und Tyrannen gepriesen worden waren, ob mündlich oder schriftlich, in Gedichten, in Reden oder in Gesprächen, und nichts hindert uns, dabei lediglich an solche Aeusserungen zu denken, wie er selbst sie schon Gorg. 470 D ff. dem Polus in den Mund legt, und wie man sie in jener Zeit oft genug zu hören oder zu lesen Gelegenheit gehabt haben wird. Dass er an förmliche Lobreden auf Fürsten denke, deutet er mit keinem Wort an. Vollends nicht, dass diese Lobreden in Schriften niedergelegt gewesen seien. Sagt daher Isokrates Euag. 8: wie schwer es sei, *ἀνδρὸς ἀρετὴν διὰ λόγων ἐγκωμιάζειν*, sehe man daraus, dass noch niemand *περὶ τῶν τοιούτων συγγράφειν ἐπεχείρησε*, so wäre diess, wenn es auch richtig wäre, für unsere Frage vollkommen gleichgültig; denn Isokrates leugnet nur, dass es vor seinem Euagoras schriftlich abgefasste Lobreden auf die *ἀρετή* eines Mannes gegeben habe, Lobgedichte (deren es ja zahllose gab) und mündliche Enkomien schliesst er nicht aus, Plato dagegen weist mit keinem Wort auf Lobschriften in Redeform hin, und wendet sich nicht gegen solche, welche die Tugend eines Mannes, sondern gegen solche, welche das Glück der Herrschermacht preisen. Indessen unterliegt auch die Richtigkeit der isokratischen Aussage begründeten Bedenken. Die zahlreichen Epitaphien, der Herakles des Prodikus, die Rede des Alcibiades im platonischen Gastmahl haben ja keinen anderen Zweck, als den,

ἀνδρῶν ἀρετὴν διὰ λόγων ἐγκωμιάζειν. Dem Isokrates trotzdem auf's Wort glauben, hiesse wenig Kritik üben und dem Selbstlob eines eigenliebigen Rhetors ein ganz unberechtigtes Vertrauen schenken. Von welcher Seite man daher die Sache ansehen mag, so fehlt es der Behauptung, dass Plato vor 374 nicht hätte sagen können, was er Theät 174 D sagt, an jeder thatsächlichen Begründung. Ich habe diess schon längst (Sitzungsber. 1886, S. 641 ff.) auseinandergesetzt; Rohde seinerseits wiederholt seine früheren Behauptungen mit einem einfachen: „ich finde daran nichts zu ändern oder einzuschränken"; statt dieser Entscheidung *e cathedra* eine Widerlegung meiner Gründe zu versuchen, sieht er sich auch in diesem Fall nicht veranlasst.

Rohde's entscheidender Beweis ist jedoch der schon oben (S. 192, Nr. 3) berührte aus Theät. 174 E ff. Sehen wir, wie es sich damit verhält.

Plato tadelt a. a. O. die Thorheit der ἐπὶ πέντε καὶ εἴκοσι καταλόγῳ προγόνων σεμνυνομένων καὶ ἀναφερόντων εἰς Ἡρακλέα τὸν Ἀμφιτρύωνος, und er hält ihnen entgegen, dass ὁ ἀπ' Ἀμφιτρύωνος εἰς τὸ ἄνω πεντεκαιεικοστὸς und ebenso der πεντηκοστὸς ἀπ' αὐτοῦ ganz geringe Leute gewesen sein können. Es hat nun viel für sich, dass sich diese Aeusserung auf einen spartanischen König bezieht, welcher in der Zeit, als unser Gespräch verfasst wurde, sich seiner 25 heraklidischen Ahnen gerühmt hatte[1]); diess habe auch ich schon a. a. O. S. 643 f. anerkannt und näher zu begründen versucht. Mehr als eine Vermuthung ist es aber allerdings nicht; und wenn jemand der Meinung wäre, diese Vermuthung sei nicht in allen ihren Voraussetzungen gleich sicher, es wäre nicht undenkbar, dass der König, um den es sich handelt, sich nur als den 25sten seit Herakles bezeichnet, und erst Plato daraus 25 Ahnen seit Herakles gemacht hätte, so wäre ihm schwer zu beweisen, dass es sich unmöglich so verhalten haben könne. Denn da Plato sich hier allgemein ausdrückt, und die Person, die er im Auge hat,

[1]) Wie diess zuerst Bergk und Rohde ausgesprochen haben: Jener Fünf Abhandl. S. 5—9; Dieser gleichzeitig Jahrb. f. class. Philol. 1881, S. 321 ff. 1882, S. 81 ff., dann Gött. Gel. Anz. 1881, S. 13 ff.

nicht nennt, war er auch nicht genöthigt, sich mit buchstäblicher Genauigkeit an das zu halten, was diese Person gesagt hatte; und ihm konnte es immerhin besser passen, die Zahl der πρόγονοι auf ein Viertelhundert und ein halbes Hundert abzurunden, nicht von 24 und 48, sondern von 25 und 50 zu reden. Auch die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass bei den 25 Ahnen Amphitryo mitgezählt ist[1]). Zunächst spricht aber die Wahrscheinlichkeit allerdings dafür, dass derjenige, mit dem es Plato hier zu thun hat, sich wirklich 25 von Herakles an gerechnete πρόγονοι beigelegt hatte. Die Berechnung dieser Ahnen scheint nun nicht blos einer in Sparta anerkannten, sondern sogar einer amtlichen Zählung zu folgen. Dass es nämlich eine solche gab, ist zum voraus zu vermuthen, da die Zeitrechnung, deren man sich im geschäftlichen Verkehr und auf Urkunden bediente, in Sparta, wie anderwärts, sich an die Amtsjahre der obersten Staatsbeamten (welche in der älteren Zeit nicht die Ephoren sondern die Könige waren) gehalten, der athenischen Archontenliste eine spartanische Königsliste entsprochen haben wird. Es findet sich aber auch ein Zeugniss dafür bei Xenophon Agesil. 1, 2, wo über Agesilaos gesagt ist: περὶ μὲν οὖν εὐγενείας αὐτοῦ τί ἄν τις μεῖζον καὶ κάλλιον εἰπεῖν ἔχοι, ἢ ὅτι ἔτι καὶ νῦν τοῖς προγόνοις ὀνομαζομένοις ἀπομνημονεύεται, ὁποστὸς ἐγένετο ἀφ' Ἡρακλέους, καὶ τούτοις οὐκ ἰδιώταις ἀλλ' ἐκ βασιλέων βασιλεῦσιν. Die Worte: ἔτι καὶ νῦν — ἀπομνημονεύεται weisen darauf hin, dass hiemit nicht eine litterarische Ueberlieferung gemeint ist, sondern eine solche, die durch eine bestehende Sitte „bis auf den heutigen Tag“ lebendig erhalten war; und in diesem Falle liegt

---

[1]) Man denke sich z. B. es hätte Plato der folgende (nach dem Muster bei Herod. VIII, 131 entworfene) Stammbaum vorgelegen: Ἀγησίπολις ὁ Παυσανίου, τοῦ Πλειστώνακτος, τοῦ Παυσανίου, τοῦ Κλεομβρότου, τοῦ Ἀναξανδρίδου, τοῦ Λέοντος, τοῦ Εὐρυκράτους, τοῦ Ἀναξάνδρου, τοῦ Εὐρυκράτους, τοῦ Πολυδώρου, τοῦ Ἀλκαμένους, τοῦ Τηλέκλου, τοῦ Ἀρχελάου, τοῦ Ἀγησιλάου, τοῦ Δορύσσου, τοῦ Λαβώτα, τοῦ Ἐχεστράτου, τοῦ Ἄγιδος, τοῦ Εὐρυσθένους, τοῦ Ἀριστοδήμου, τοῦ Ἀριστομάχου, τοῦ Κλεοδαίου, τοῦ Ὕλλου, τοῦ Ἡρακλέους, τοῦ Ἀμφιτρύωνος. Auf Grund dieses Verzeichnisses hätte Plato recht wohl von einem König reden können, der sich seiner 25 Ahnen rühme und sie auf Herakles den Sohn Amphitryo's zurückführe: die Reihe derselben hätte ja mit Ἡρακλῆς ὁ Ἀμφιτρύωνος geschlossen.

es am nächsten, theils an die fortdauernde Weiterführung der Königslisten theils daran zu denken, dass beim Regierungsantritt jedes Königs durch Verlesung seiner sämmtlichen πρόγονοι festgestellt wurde, der wie vielte seit Herakles er war.

Ob nun aber hiebei als πρόγονοι nur die wirklichen Voreltern, mochten sie selbst nun regiert haben oder nicht, mitgezählt, diejenigen Regierungsvorgänger dagegen, welche nicht zugleich zu den Voreltern des neuen Herrschers gehörten, übergangen wurden, diess ist eine Frage, welche sich nicht so einfach, wie diess von Rohde S. 8 geschieht, mit der kategorischen Erklärung abthun lässt, „jeder, der griechisch gelernt hat", könne bei denselben nur an die Ahnen im engeren Sinn denken. Seiner Abstammung nach bezeichnet πρόγονος eben (wie προγενέστερος) den früher Geborenen im Gegensatz zu dem ἐπίγονος, dem Nachgeborenen. Bei Homer Od. I, 221 heissen die älteren Schafe, bei Eurip. Io 1329 u. A. die Kinder aus erster Ehe πρόγονοι, bei Plato Gess. V, 740 C. XI, 929 C die jüngeren Geschwister ἐπίγονοι. Eine Beschränkung dieser Bedeutung ist die gewöhnliche, wonach unter den πρόγονοι, wie im Lateinischen den *majores*, die älteren Generationen der gleichen Familie oder des gleichen Volkes, die Voreltern, im Gegensatz zu den ἔκγονοι oder ἀπόγονοι, verstanden werden. Aber auch in diesem Falle beschränkt der Sprachgebrauch die Anwendung des Ausdrucks nicht so streng auf die Voreltern im eigentlichen Sinn, dass niemand der πρόγονος eines solchen genannt würde, der nicht von ihm abstammt. Sondern auch die Seitenverwandten aus den früheren Generationen werden zu den πρόγονοι gerechnet; die Stammväter eines Königshauses heissen die πρόγονοι des ganzen Volkes; es wird andererseits von den ἀπόγονοι eines Königs im allgemeinen gesprochen, wo nur seine Nachfolger auf dem Throne gemeint sind: ja der Vorgänger in der Regierung wird geradezu als der πρόγονος bezeichnet, wenn er auch mit dem Nachfolger gar nicht verwandt ist. Schon bei dem collectivischen Gebrauch des Wortes lässt sich diess wahrnehmen. Wenn es als Grundsatz aufgestellt wird, an dem Brauche der πρόγονοι nichts zu ändern (Plato Pol. 299 A u. a.), so sind unter diesen eben die früheren Generationen zu verstehen; wer von ihnen zu den Stammvätern der jetzigen gehört,

wird nicht gefragt. Wenn die Spartaner, Athener oder Thebaner sich ihrer πρόγονοι rühmten, so nahmen sie diejenigen, welche keine Kinder hinterlassen hatten, oder deren Geschlecht ausgestorben war, einen Lykurg und Solon, einen Leonidas und Epaminondas, von denselben gewiss nicht aus, und sie würden es nicht begriffen haben, wenn man ihnen vorgehalten hätte, dass es „denn doch zu viel der Absurdität wäre", Leute als ihre πρόγονοι zu feiern, von denen kein einziger von ihnen abstamme. Aber auch da, wo die πρόγονοι bestimmter Personen mit Namen aufgeführt werden, beschränkt man sich durchaus nicht immer auf ihre Ascendenten. Tim. 40 D sagt Plato, nachdem er über die Gestirne gehandelt hat: über die anderen Götter wolle er nicht sprechen; πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὥς ἔφασαν, σαφῶς δέ που τούς γε αὑτῶν προγόνους εἰδόσιν. Diese nun berichten, dass die Kinder der Gäa und des Uranos Okeanos und Thetys gewesen seien, die ihrigen Phorkys, Kronos und Rhea und deren Geschwister; von Kronos und Rhea stammen Zeus und Hera nebst ihren Brüdern und die Nachkommen von diesen. Bei den Dichtern, denen dieses entnommen ist, haben wir an Orpheus zu denken, dessen Theogonie diese Göttergeschlechter aufzählte. Aber zu den Ahnen des Orpheus und seiner Mutter Kalliope gehört weder Phorkys und die übrigen Geschwister des Kronos, noch Here und die Brüder des Zeus, noch die Kinder des Zeus und der Here. Nichtsdestoweniger soll diese ganze Theogonie ein Bericht des Dichters über seine πρόγονοι sein. Eben so weit dehnt Isokrates den Umfang dieses Begriffs aus, wenn er or. IX, 16ff. 71 unter den πρόγονοι des Euagoras, die er preist, über Peleus, Achilleus und Aias, die nicht zu seinen Voreltern gehören, viel mehr sagt, als über Teukros, von dem der cyprische König sein Geschlecht herleitete. Nicht minder befremdlich müsste es nach Rohde für jeden sein, „der griechisch gelernt hat", dass Plato Euthyd. 302 D sagt, die Athener nennen den Apollo πατρῷος, weil er der Vater des Ion und somit ihr πρόγονος sei. Denn Ion ist nur der zweite Stammvater des Herrscherhauses der Erechtheïden, von dem sich in Athen zu Plato's Zeit blos ein paar Adelsgeschlechter herleiteten, nicht der der Athener und nicht der des Sokrates, der ihn als seinen πρόγονος bezeichnet;

und Plato selbst nimmt desshalb durchaus keinen Anstand, Symp. 186 E Asklepios den πρόγονος des Eryximachos, Euthyphro 11 B Dädalos den des Sokrates zu nennen, und Polit. 271 A die Autochthonensage sich anzueignen, die dann der Menexenus 237 B mit hergebrachter Rhetorik breit tritt. Die Stammväter des Königshauses werden also zu πρόγονοι des ganzen Volkes gemacht; ähnlich wie diess schon Odyss. N 130 geschieht, wenn Poseidon von den Phäaken sagt, ἐμῆς ἐξ εἰσὶ γενέθλης, wiewohl diess nur von ihrem Königshaus gilt. Umgekehrt wird der Correlatbegriff der πρόγονοι, der der ἀπόγονοι, auf einen Theil seines Umfangs eingeschränkt, wenn bei Diodor XVI, 60 die Amphiktyonen beschliessen, μεταδοῦναι Φιλίππῳ καὶ τοῖς ἀπογόνοις αὐτοῦ τῆς Ἀμφικτυονίας καὶ δύο ψήφους ἔχειν. Diese zwei Stimmen im Amphiktyonenrath hatte natürlich nur der jeweilige König aus Philipp's Hause zu führen; und wenn es sich gefügt hätte, dass der Nachkomme eines seiner Seitenverwandten den macedonischen Thron bestiegen hätte, würde dieser gewiss nicht desshalb, weil er nicht zu Philipp's ἀπόγονοι gehöre, darauf verzichtet haben. Selbst das kommt vor, dass der Vorgänger auf dem Throne πρόγονος eines solchen genannt wird, mit dem er gar nicht verwandt ist. In einer an Mark Aurel gerichteten Schrift sagt der Bischof Melito von Sardes (b. Euseb. K. G. IV, 26. 7) zu diesem Kaiser: κατὰ τὴν Αὐγούστου τοῦ σοῦ προγόνου μεγάλην ἀρχήν, und führt ihm zu Gemüthe, dass seine πρόγονοι mit Ausnahme Nero's und Domitian's das Christenthum in Ehren gehalten haben. Mark Aurel war aber mit keinem von seinen Vorgängern durch Abstammung, und auch durch Adoption nur mit den vier nächsten derselben bis auf Nerva verwandt. Die übrigen, und namentlich Augustus, können nur dann seine πρόγονοι heissen, wenn damit die Vorgänger in der Regierung bezeichnet werden sollen. In ähnlicher Weise gebraucht Athenäus IV, 157 b das Wort für einen Vorgänger (wenn auch nicht einen solchen auf dem Throne), wenn er einem Cyniker seiner Zeit gegenüber den Dichter Meleager ὁ πρόγονος ὑμῶν nennen lässt: an seine genealogische Bedeutung wird hiebei nicht gedacht.

Wer diesen Gegenstand beim Lesen der alten Schriftsteller längere Zeit im Auge behielte, würde ohne Zweifel noch manche

weitere Beispiele verwandter Art beibringen können. Ich muss mich auf die beschränken, welche mir eben zur Hand sind. Auch sie werden aber genügen, um die Behauptung zu widerlegen, dass nur die Ascendenten, mit Ausschluss aller anderen, zu den πρόγονοι gerechnet werden können, und um es als möglich erscheinen zu lassen, dass die Listen der πρόγονοι, nach denen in Sparta für jeden der beiden Könige bestimmt wurde, der wievielte von Herakles an er sei, ursprünglich nicht Stammbäume waren, sondern Königsverzeichnisse. Man hätte es dann dort nur ebenso gemacht, wie es auch bei andern alten Königsverzeichnissen gemacht wurde. So z. B. in den beiden ebenfalls auf Herakliden bezüglichen bei Herodot I, 7 und Syncellus 261 Df. (Müller Hist. gr. III, 690). Jener berichtet von 22 Königen aus dem Geschlechte des Herakles, welche zusammen 505 Jahre über die Lyder regiert haben, παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεκόμενος τὴν ἀρχήν; Dieser nennt nach Porphyr, unter Berufung auf Diodor und Theopomp, die macedonischen Könige aus dem Geschlechte des Herakliden Temenos, unter denen von Karanos bis auf Orestes (776—396) immer der Sohn dem Vater nachfolgt. Es widerstreitet aller Wahrscheinlichkeit und aller geschichtlichen Analogie, dass diess in dem einen Fall 500, in dem andern fast 400 Jahre lang ausnahmslos geschehen sein sollte, und dass in so langen Zeiträumen in zwei heraklidischen Fürstenhäusern die Fälle nie eingetreten sein sollten, die in allen andern von Zeit zu Zeit eintreten, niemals ein König gestorben sein sollte ohne einen Sohn zu hinterlassen, oder ein Enkel seinem Grossvater unmittelbar auf dem Throne gefolgt wäre, weil sein Vater nicht mehr am Leben war. Es liegt vielmehr am Tage: weil der Regel nach der Sohn dem Vater zu folgen hatte, und in der grossen Mehrzahl der Fälle ihm auch wirklich gefolgt war, so setzte man voraus, diess sei immer geschehen, machte aus der Königsliste eine Genealogie und aus jedem folgenden König den Sohn seines Vorgängers, und berechnete demnach die Zahl der Glieder, die jeden von dem Stammvater des Geschlechts trennten, nach der Zahl derer, die im Königsverzeichniss zwischen ihnen lagen. Die zwei Begriffe, welche mit dem gleichen Wort, πρόγονοι, bezeichnet werden konnten, und welche sich thatsächlich in der Regel deckten, die Vorfahren im

Sinne der Voreltern, und die Vorfahren im Sinne der Vorgänger in der Herrschaft, flossen in einander, und wer zu diesen gehörte, wurde auch zu jenen gerechnet.

Dass es sich nun wirklich auch mit den Verzeichnissen der spartanischen Könige ihrem ursprünglichen Bestande nach nicht anders verhält, dafür sprechen folgende Gründe:

Erstens setzt es der xenophontische Agesilaos voraus, wenn er a. a. O. (s. S. 202) sagt, die πρόγονοι, durch deren Nennung festgestellt wurde, der wievielte seit Herakles jeder spartanische König war, seien nicht Privatleute, sondern Könige und Abkömmlinge von Königen gewesen. Die Ahnen, von denen sie abstammten, waren diess thatsächlich nicht alle, und gerade unter denen des Agesilaos befanden sich, wie wir finden werden, mehrere, die theils selbst keine Könige, theils nicht die Söhne von Königen waren; das ἐκ βασιλέων βασιλεῖς drückt aber unverkennbar das gleiche aus wie Herod. I, 7 die Worte: παῖς ἐκ πατρὸς ἐκδεκόμενος τὴν ἀρχήν. Der Verfasser des Agesilaos nimmt demnach an, die sämmtlichen πρόγονοι desselben haben die königliche Würde bekleidet; was er aber eben nur dann annehmen konnte, wenn der Zählung dieser πρόγονοι das Verzeichniss der Könige, nicht der Stammbaum als solcher, zu Grunde gelegt wurde.

Ganz unzweideutig spricht diese Voraussetzung ferner Herodot aus. Nachdem er VIII, 131 (s. u. S. 209, 1) die sämmtlichen Ahnen des Leotychides von seinem Vater bis auf Herakles, 20 an der Zahl, genannt hat, fügt er bei: οὗτοι πάντες πλὴν τῶν δυῶν τῶν μετὰ Λευτυχίδεα πρώτων καταλεχθέντων (sein Vater und Grossvater) οἱ ἄλλοι βασιλῆες ἐγένοντο Σπάρτης. Das Verzeichniss der Könige fällt für ihn, abgesehen von jener einzigen ihm bekannten Ausnahme, mit dem der Ahnen zusammen; was wieder kaum denkbar wäre, wenn in Sparta selbst die officielle Zählung zwischen beiden einen Unterschied gemacht hätte.

Es war aber auch das Naturgemässe, dass bei dieser Zählung von den Königslisten ausgegangen wurde. Sie waren in Sparta, wie bemerkt, ebenso wie die Verzeichnisse der Archonten in Athen, der Consuln in Rom, öffentliche Urkunden, der älteste chronologische Anhaltspunkt für die nationale Geschichtsüberlieferung. Wenn

beim Eintritt eines neuen Gliedes in die Königsreihe und bei der Eintragung desselben in die Liste unter Nennung seiner sämmtlichen Vorgänger festgestellt wurde, ὁποστὸς ἐγένετο ἀφ' Ἡρακλέους, so war diess ohne Zweifel ganz angemessen, und viel angemessener, als wenn mitgetheilt worden wäre, im wievielten Grad er von Herakles abstamme. Das letztere war für die Gemeinde gleichgültig, wenn nur überhaupt seine Abstammung nicht bestritten werden konnte, und die Stelle der Einzelnen in der Reihe liess sich danach nicht bestimmen; denn wenn die Krone an einen Seitenverwandten übergieng, konnte dieser die gleiche (und unter Umständen selbst eine kleinere) Ahnenzahl haben wie sein Vorgänger [1]).

Was jedoch am entschiedensten für die Annahme spricht, die Verzeichnisse der πρόγονοι der spartanischen Könige seien ursprünglich nicht Stammtafeln, sondern Königslisten derselben Art gewesen, wie die beiden S. 206 besprochenen, das ist ihre Beschaffenheit selbst. Denn auch bei ihnen begegnen wir der gleichen Erscheinung wie bei jenen: dass Jahrhunderte lang ausnahmslos der Sohn seinem Vater auf dem Thron folgt.

In dem Hause der Agiaden wäre nach Pausanias (III, 2—4), welcher die spartanische Ueberlieferung zur Zeit des Ephorus wiederzugeben scheint, Leonidas I (491—480) der erste gewesen, welcher nicht seinem Vater sondern seinem Bruder folgte, so dass in diesem Geschlecht der Uebergang der Herrschaft vom Vater auf den Sohn von Eurysthenes bis auf Kleomenes I, fast 600 Jahre lang, keine Unterbrechung erlitten hätte. In dem Hause der Eurypontiden begegnet uns eine solche nach Pausanias (III, 7) schon nach etwa 350 Jahren, sofern Theopompos statt seines vor ihm verstorbenen Sohnes sein Enkel Zeuxidamos folgt; dann tritt aber die Abfolge

---

[1]) Die Einwendung aber (R. S. 8), dass in diesem Fall die πρόγονοι nicht bis Herakles, sondern nur bis Prokles und Eurysthenes hätten gezählt werden können, wird schon durch Herodot's und Xenophon's Aussagen (oben S. 207), namentlich die des ersteren widerlegt. Denn nachdem Her. die Ahnen des Leotychides bis zu Herakles hinauf genannt hat, fügt er bei, sie alle seien spartanische Könige gewesen. Herakles galt eben den Doriern als ihr erster König.

von Vater und Sohn wieder ein und wird erst nach 6 Generationen, mehr als 200 Jahren, durch Leotychides (491—469) unterbrochen. Nach Herodot VIII, 131 hätte dieselbe bis zu diesem Zeitpunkt, gleichfalls fast 600 Jahre lang, ununterbrochen fortgedauert, da Theopomp's Nachfolger (bei ihm Anaxandrides) sein Sohn gewesen sein soll. Wie unwahrscheinlich alle diese Angaben sind, ist schon oben gezeigt worden; um es sich recht anschaulich zu machen, braucht man die Reihenfolge der spartanischen Könige selbst nur in die geschichtlich helleren Zeiten hinein zu verfolgen. Im 5. und 4. Jahrhundert geht die Königswürde im Hause der Agiaden nicht weniger als viermal (491 Leonidas I; 458 Pleistoanax; 380 Kleombrotos I; 370 Kleomenes II) auf den Bruder über, in dem der Eurypontiden einmal (469 Archidamos II) auf den Enkel, einmal (397 Agesilaos) auf den Bruder, einmal (492 Leotychides) auf einen entfernteren Seitenverwandten: in den sechs vorangehenden Jahrhunderten soll der Uebergang auf einen Bruder oder Seitenverwandten überhaupt nie, der auf einen Enkel, wenn überhaupt, einmal vorgekommen sein. Wer wird diess glaublich finden? Ist aber dieser Zug nicht geschichtlich, so wird er, und es wird vollends die Regelmässigkeit, mit der er sich in den drei uns überlieferten Genealogieen heraklidischer Fürstenhäuser wiederholt, keine andere, als die oben (S. 206. 208) gegebene Erklärung zulassen.

Fragen wir nun weiter, welcher spartanische König es gewesen sein möge, der sich nach Plato mit seinen 25 Ahnen brüstete, so riethen Bergk und Rohde in den S. 201 genannten Abhandlungen auf Agesilaos. Allein auf diesen trifft die Angabe nicht zu. Sein Urgrossvater Leotychides ist bei Herodot VIII, 131 der 21ste mit und seit Herakles[1]). Rechnet man dazu (nach Pausan. III, 7 f.) Leotychides' Sohn Zeuxidamos, der vor seinem Vater gestorben war, und dessen Sohn Archidamos, den Vater des Agesilaos, so ist dieser erst der 24ste seit und mit Herakles, er hat also von

[1]) Er gibt nämlich von ihm folgenden Stammbaum: 1. Herakles. 2. Hyllos. 3. Kleodaios. 4. Aristomachos. 5. Aristodemos. 6. Prokles. 7. Euryphon. 8. Prytanis. 9. Polydektes. 10. Eunomos. 11. Charillos. 12. Nikandros. 13. Theopompos. 14. Anaxandrides. 15. Archidemos. 16. Anaxilaos. 17. Leotychides. 18. Hippokratides. 19. Hegesilaos. 20. Menares. 21. Leotychides.

diesem an gezählt und ihn selbst mit eingeschlossen, nicht 25 Ahnen, sondern nur 23. Und auf das gleiche Ergebniss kommt man, wenn man die πρόγονοι nach der Königsliste bestimmt. Muss auch in diesem Fall der Vorgänger des Agesilaos, sein Bruder Agis, mitgezählt werden, so fällt dafür ihr Grossvater Zeuxidamos, der nicht zur Regierung kam, aus. Auch bei Pausanias III, 7 f. ist in der Reihe der Könige Leotychides der 21ste, Agesilaos der 24ste seit und mit Herakles[1]); welche Zahl sie bei ihm im Stammbaum erhalten würden, lässt sich nicht mit Sicherheit angeben, da er die näheren Vorfahren des Leotychides, die Zwischenglieder zwischen ihm und Theopomp, wahrscheinlich desshalb nicht nennt[2]), weil in der Quelle, die seiner Darstellung zu Grunde lag, darüber nichts zu finden war[3]). Nur wenn man die von Herodot zwischen Theopomp und Leotychides genannten Ahnen des letztern (von denen aber nach Her. die fünf ersten die Königswürde bekleidet hätten) zu den von Pausanias angegebenen Königen bis auf Theopomp hinzuzählt, erhält man für Agesilaos 24 Ahnen seit und mit Herakles. Allein auch in diesem Fall könnten ihm, da er selbst erst der 25ste ἀπὸ Ἡρακλέους wäre, nicht 25 heraklidische Ahnen zugeschrieben werden: und auch Rohde, welcher diess früher für zulässig hielt, räumt in Folge meiner Gegenbemerkungen (Sitzungsber. 1886, S. 645) jetzt ein (S. 5), dass Agesilaos der von Plato gemeinte König nicht sein könne. Auch das aber ist sehr fraglich, ob zu Plato's Zeit Agesilaos auch nur als der 25ste von und mit Herakles gezählt wurde. Was nämlich Rohde S. 4 wie eine fest-

[1]) Er zählt, wenn wir Prokles gleichfalls die 6. Stelle seit Herakles einräumen, die Könige von ihm an weiter: 7. Soos. 8. Eurypon. 9. Prytanis. 10 Eunomos. 11. Polydektes. 12. Charilaos. 13. Nikandros. 14. Theopompos. 15. Zeuxidamos. 16. Anaxidamos. 17. Archidamos I. 18. Agasikles. 19. Ariston. 20. Demaratos. 21. Leotychides. 22. Archidamos II. 23. Agis. 24. Agesilaos. Ebenso, die 11 ersten betreffend, Plut. Lyk. 2 (nach Dieutychidas oder Dieuchidas).

[2]) Er sagt III, 7, 8 nur: Λεωτυχίδης δὲ ἀντὶ Δημαράτου γενόμενος βασιλεύς, wo dieser Leotychides herkam, erfahren wir nicht.

[3]) Auch diess ein Beleg dafür, dass diese Quelle nicht ein Stammbaum, sondern eine Königsliste war. Jener hätte doch die Voreltern des Leotychides angeben müssen, von dem alle späteren Könige dieses Geeschlechts abstammten.

stehende Thatsache anführt, dass schon „Plato den Soos nenne“, ist falsch. Er nennt einen Soos, aber dass er mit diesem einen spartanischen König meint, ist nicht blos unerweislich, sondern die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht sogar dafür, dass ihm noch kein König dieses Namens bekannt war[1]); und wenn von den achäischen Fürstenhäusern, welche die Dorier in Sparta vorfanden[2]), das der Agiaden an die dorischen Herakliden dadurch angeknüpft wurde, dass man seinen Stammvater Agis zum Sohn des Eurysthenes machte, so ist zu vermuthen, auch der Stammvater der Eurypontiden sei ursprünglich nicht zum Enkel, sondern ebenfalls zum Sohn des Herakliden Prokles gemacht, und der Soos, von dem auch Pausanias nicht das geringste zu berichten weiss, erst später — aus welcher Veranlassung immer — zwischen sie eingeschoben worden. Dann zählte selbst Agesilaos' Sohn Archidamos III (361 bis 338) erst 24 Vorfahren mit und seit Herakles. Aber auch wenn man diesem 25 zubilligen wollte, könnte er doch nicht (wie diess R. S. 9 für möglich hält) der sein, auf welchen der Theätet 175 A Bezug nimmt; da in diesem Fall (um nur diess eine anzuführen) alle die Schriften des Philosophen, welche jünger als der Theätet sind, in die letzten 13 Lebensjahre desselben[3]) zusammengestopft, und seine im Theätet beginnenden Auseinandersetzungen mit Euklides und Antisthenes einer Zeit zugewiesen werden müssten, in der diese Männer entweder schon hochbetagt, oder was wahrscheinlicher ist, nicht mehr am Leben waren, und Plato selbst diese Untersuchungen, welche die ersten Grundlagen seines Systems angehen, längst hinter sich haben musste. S. o. S. 195 f.

[1]) Plato sagt Krat. 412 B in einer seiner etymologischen Erörterungen: Λακωνικῷ δὲ ἀνδρὶ τῶν εὐδοκίμων καὶ ὄνομα ἦν Σοῦς. So könnte er sich nicht ausdrücken, wenn er damit einen spartanischen König bezeichnen wollte. Ein ἀνὴρ τῶν εὐδοκίμων ist doch nicht dasselbe wie τῶν πάλαι τις βασιλέων. Allerdings aber: wenn ihm aus der officiellen Königsliste ein Soos bekannt gewesen wäre, müsste man erwarten, dass er sich a. a. O. auf dieses Beispiel, als das bekanntere und gesichertere, berufen hätte.

[2]) Dass die Agiaden und Eurypontiden diess waren, zeigt Curtius Griech. Gesch. I, 167 ff. überzeugend.

[3]) Wenn man Agesilaos' Tod (mit Curtius III, 744, 84) erst 358 setzt, sogar die letzten 10 Jahre.

In dem Hause der Agiaden, dessen Genealogie uns nur Pausanias überliefert hat, ist der 26ste seit und mit Herakles, wenn man nach der Königsreihe zählt, Agesipolis I (394—380)[1]; zählt man dagegen als πρόγονοι des Königs, der sich bei Plato seiner 25 Ahnen rühmt, nur seine direkten Ascendenten, so müsste unter diesem König einer von den Neffen Agesipolis' I, entweder Agesipolis II (371 f.) oder Kleomenes II (370—309) verstanden werden[2]. Da nun Rohde nicht daran zweifelt, dass diese zweite Berechnung die allein zulässige sei, so hält er sich für berechtigt, mit der grössten Entschiedenheit zu erklären, „dass der Theätet nicht vor 371 verfasst sein könne"; und des Rückzugs uneingedenk, den er selbst so eben mit seiner früheren Behauptung über Agesilaos angetreten hat, äussert er sich über solche, die anderer Meinung sind, wie z. B. S. 9 über Susemihl, in einem so wegwerfenden Ton, als ob seine eigene Unfehlbarkeit in dieser Sache über jeden Zweifel erhaben wäre. Aus unserer obigen Untersuchung wird sich ergeben, wie viel Ursache R. gehabt hätte, die Voraussetzung, welche für ihn ein unantastbares Axiom ist, auf ihre Begründung zu prüfen. Wir haben gefunden, dass auch solche zu den πρόγονοι eines ganzen Volkes gerechnet werden, von denen nur ein kleiner Theil desselben abstammt, auch solche zu den πρόγονοι eines Einzelnen, die zur Seitenverwandtschaft seiner Stammväter gehören; dass ein Vorgänger selbst dann der πρόγονος eines Nachfolgers genannt

---

[1]) Die Könige folgen sich nach Paus. III, 2 ff. von Eurysthenes an, wenn wir diesem seine fünf Ahnen seit Herakles (s. o. S. 209, 1) aus Herodot voranstellen, mit den nachstehenden Ordnungszahlen: 6. Eurysthenes. 7. Agis. 8. Echestratos. 9. Labotas. 10. Doryssos. 11. Agesilaos. 12. Archelaos. 13. Teleklos. 14. Alkamenes. 15. Polydoros. 16. Eurykrates I. 17. Anaxandros. 18. Eurykrates II. 19. Leon. 20. Anaxandrides. 21. Kleomenes I. 22. Leonidas I (Bruder Kleomenes I). 23. Pleistarchos. 24. Pleistonax (Sohn des Pausanias, Urenkel des Anaxandrides). 25. Pausanias. 26. Agesipolis I. 27. (sein Bruder) Kleombrotos I. 28. Agesipolis II. 29. (sein Bruder) Kleomenes II.

[2]) Die genealogische Abfolge, welche seit Kleomenes I von der Königsreihe abweicht, stellt sich nach Paus., auf Generationen seit Herakles zurückgeführt, so: 20. Anaxandrides. 21. Kleomenes; Leonidas; Kleombrotos. 22. Pausanias. 23. Pleistoanax. 24. Pausanias. 25. Agesipolis I. Kleombrotos I. 26. Agesipolis II. Kleomenes II.

wird, wenn dieser garnicht mit ihm verwandt ist; dass nach den alten Königsverzeichnissen die Regierung in Sparta bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts nur einmal vom Grossvater auf den Enkel, im übrigen ausnahmslos vom Vater auf den Sohn übergegangen wäre. Nahm man diess aber einmal an, so fielen die Voreltern mit den Vorgängern auf dem Throne thatsächlich zusammen, und es ergab sich von selbst, dass man für die Zählung der πρόγονοι die einzige Urkunde, die man dafür hatte, das Verzeichniss der Könige, zu Grunde legte; wie diess nach Ps.-Xenophon wirklich geschah. Der gewöhnliche Gebrauch des Wortes wurde damit keinenfalls weiter überschritten, als in den Fällen, welche S. 204 aus Plato und Isokrates angeführt sind, und lange nicht so weit, als wenn Augustus und die übrigen Kaiser des 1. Jahrhunderts die πρόγονοι Mark Aurel's oder die Stammväter eines Fürstenhauses die des ganzen Volkes genannt werden. War aber dieses einmal die officielle Zählung, so wird auch der einzelne König, wenn er die Zahl seiner πρόγονοι seit Herakles nannte, ihr gefolgt sein. Diejenigen von seinen Voreltern, welche nicht auf dem Throne gesessen hatten, brauchte er darum von der Reihe seiner Ahnen so wenig auszuschliessen, als beispielsweise Mark Aurel seinen Vater Annius Verus zu verleugnen brauchte, wenn er Antoninus Pius seinen Vater und Hadrian seinen Grossvater nannte, oder Cicero eine „Absurdität" begeht, wenn er Rep. VI, 15f. gleichzeitig den älteren Afrikanus als den Grossvater und P. Aemilius als den Vater des jüngeren Afrikanus bezeichnet: sie wurden nur in diesem Fall nicht mitgezählt. Ist nun hiemit, wenn man auch ihre Wahrscheinlichkeit noch nicht einräumen wollte, jedenfalls die Zulässigkeit der Annahme erwiesen, dass Agesipolis I der König sei, welchen Plato Theät. 175 A im Auge hat, so entscheidet für dieselbe der Umstand, dass er neben Agesilaos, von dem wir, wie bemerkt, absehen müssen, der einzige spartanische König aus der Zeit des korinthischen Krieges von 394ff. ist, auf den auch Rohde den Eingang des Theätet bezieht, und dass man sich mit der Vermuthung, dieses Gespräch sei mehr als 20 Jahre nach den Ereignissen verfasst, die es in seiner Einleitung als etwas jedem Leser bekanntes behandelt, in die grössten Schwierigkeiten verwickeln

würde[1]). Nimmt man dazu, dass auch die zahlreichen andern (S. 190ff. übersichtlich vorgeführten) Anzeichen auf die gleiche Zeitbestimmung hinführen und uns verbieten, unsere Schrift erheblich später zu setzen, so wird man diese Bestimmung allerdings für so gesichert halten dürfen, wie diess die Natur einer combinatorischen Beweisführung und die Beschaffenheit der uns zu Gebote stehenden Beweismittel irgend gestattet.

Nachtrag.

Ein bezeichnendes Beispiel für die S. 204 f. besprochene weitere Bedeutung von πρόγονος und ἀπόγονος, auf das ich aufmerksam gemacht wurde, als das vorstehende schon gesetzt war, findet sich bei Marcellin v. Thucyd. § 2. Thucydides, sagt dieser, sei ἀπόγονος τῶν εὐδοκιμωτάτων στρατηγῶν. λέγω δὴ τῶν περὶ Μιλτιάδην καὶ Κίμωνα. ᾠκείωτο γὰρ ἐκ παλαιοῦ τῷ γένει πρὸς Μιλτιάδην τὸν στρατηγόν, τῷ δὲ Μιλτιάδῃ πρὸς Αἰακὸν τὸν Διός. Aus den nachfolgenden Angaben geht jedoch hervor, dass 1) Miltiades, der Sieger von Marathon, nicht zum Geschlecht der Aeakiden gehörte, denn er und sein Bruder Stesagoras waren nur ὁμομήτριοι, nicht ὁμοπάτριοι ἀδελφοὶ des Aeakiden Miltiades (oder seines Sohnes); und dass 2) Thucydides, der hier ἀπόγονος Kimon's heisst, nicht sein Nachkomme, sondern entweder sein Schwestersohn, oder was wahrscheinlicher ist, ein noch entfernterer Verwandter von ihm, und in diesem Fall auch kein Nachkomme des Miltiades, sondern nur ein solcher von Miltiades' Schwiegervater Oloros war.

[1]) Vgl. S. 190f. 194. 197f. und die dort angeführten Erörterungen.

VII.

Platons Phaidros.

Von

Paul Seliger.

Schon im Altertume waren über Plan und Absicht des platonischen Phaidros die mannigfaltigsten Ansichten verbreitet. Hermeias giebt am Eingange seiner Erläuterungsschrift zu dem Gespräche eine ausführliche Uebersicht darüber. Danach suchten die einen den Zweck desselben in der Darstellung der Liebe und näher der Art und Weise, auf welche man dieses „Bewegungsmittel“ der Seelen, mochte es irdischen oder überirdischen Ursprungs sein, zu seinem und des Teilnehmers Nutzen anwenden könnte. Andere erblickten in dem Gespräche eine Lehre von der Redekunst und eine Aufforderung an Phaidros, Philosophie zu treiben, da es nur auf diesem Wege möglich sei, ein guter Redner zu werden. Hermeias fügt hinzu, man könne beides verbinden; die Einheit werde dann durch die Betrachtung hergestellt, dass Liebe und Rhetorik die beiden Bewegungsmittel der Seele seien. Wieder andere nahmen verschiedene Zwecke an: sowol Lehren über die Seele, ihre Unsterblichkeit und ihre Idee, als auch Erörterungen über das Gute und Göttliche; noch andere sahen in dem Dialoge die Darstellung des ersten Schönen, d. h. der Idee des Schönen. Iamblichos endlich setzte den Zweck des Gespräches in die Darstellung des Schönen in all seinen Erscheinungsweisen (περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ). Diese Ansicht teilt Hermeias selbst und erörtert sie in der Folge ausführlich, indem er zugleich an den übrigen

Erklärungen das aussetzt, dass sie nur einen Teil des Inhalts berücksichtigen[1]).

Ganz äusserlich und willkürlich wird in etymologischer Spielerei an den Namen Phaidros und die Vorstellung von der körperlichen Schönheit des Trägers desselben angeknüpft, von der Platon ausgehe. Dann schreite Platon zu dem Schönen in den Reden fort, von da zu der Seelenschönheit, d. h. zu den Tugenden und Wissenschaften, weiter zu den innerweltlichen Göttern, im Anschluss daran zu der Idee der Schönheit und zu der Quelle des Schönen an sich, sowie zu dem Gotte Eros und dem Schönen selbst. Dann kehre das Gespräch wiederum zu der Seelenschönheit und dem Schönen in den Reden zurück, so dass Anfang und Ende verknüpft seien.

So verworren uns diese Inhaltsangabe erscheinen mag und so wenig sie dem entspricht, was wir unter der Darlegung des einheitlichen Gedankens eines platonischen Gespräches verstehen, so lässt sich doch nicht läugnen, dass der Tadel Schleiermachers, als beziehe sich die zweite Ueberschrift, die das Gespräch gewöhnlich trägt: „vom Schönen“ nur auf den ersten Teil, wenigstens auf diese Erklärung nicht zutrifft, da τὸ ἐν τοῖς λόγοις καλόν eine ganz richtige Bezeichnung für den Gegenstand des zweiten Teils ist (vgl. 258 D. 259 E. 269 C f.). Ja, da Sokrates 261 A sagt, man könne nie ein tüchtiger Redner werden ohne Hingabe an die Philosophie, so bleibt dies sogar dann bestehen, wenn wir mit Schleiermacher annehmen, der zweite Teil gehe weit über die Rhetorik hinaus, die Dialektik werde als die wahre Grundlage der Redekunst angegeben und nur, was mit ihren Principien zusammenhänge, gehöre im strengen Sinne zur Kunst (Platons Werke I. 1. S. 59).

[1]) Bei dieser Gelegenheit bezeichnet er das Gespräch als διὰ μὲν τὸν Φαῖδρον ἠθικὸς καὶ καθαρτικός, ἐλεγκτικός, προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν· διὰ δὲ τοὺς περὶ ἔρωτος λόγους φυσικὸς καὶ θεολογικός· διὰ δὲ τοὺς ῥητορικῆς λογικός — Ausdrücke, welche dem stehenden Wortschatze der alten Platonerklärer angehörig, an sich wenig Wert besitzen und vor allen Dingen den einheitlichen Grundgedanken des Gespräches nicht hervortreten lassen. Ueber προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν s. Volquardsen, Platons Phädros. S. 300 f.

Betrachten wir Schleiermachers Auffassung näher, so geht er in der Folge noch weiter, als eben angegeben ist und bestreitet wiederum, dass diese Berichtigung des Begriffes der Rhetorik die Hauptidee des Ganzen bilde. Denn wäre dies der Fall, führt er aus, so wären Liebe und Schönheit, der Inhalt der Reden, für diesen Zweck ein rein Zufälliges. Die innerste Seele des ganzen Werkes sei vielmehr „der Inbegriff jener höheren Gesetze, nämlich die Kunst des freien Denkens und des bildenden Mitteilens oder die Dialektik". Der ursprüngliche Gegenstand der Dialektik aber seien die Ideen, welche Platon daher auch hier mit aller Wärme der ersten Liebe darstelle, und die Philosophie selbst sei dasjenige, was er als das Höchste und als Grundlage alles Würdigen und Schönen anpreise, für die er allgemeine Anerkennung in diesem Besitz siegreich zu fordern wisse. Notwendig aber sei es auch gewesen, den Eros, als den philosophischen Trieb, darzustellen, welcher die Philosophie von innen herausdränge, weil die Philosophie hier ganz erscheine, nicht nur als innerer Zustand, sondern als ihrer Natur nach sich äussernd und mitteilend (a. a. O. S. 64 ff.)[2]).

Gegen diese Ausführungen wendet sich Bonitz (Platonische Studien. 3. Aufl. S. 277 ff.), indem er zwar anerkennt, dass Schleiermacher den Inhalt des Phaidros richtig angegeben habe, zugleich aber tadelt, dass aus der Erklärung nicht hervorgehe, wodurch sich der Phaidros von anderen Gesprächen unterscheide, die denselben Zweck verfolgen. Als solche nennt er das Symposion, den Phaidon, den Gorgias, den Euthydemos. Bonitz ist der Ansicht, man müsse zu der von Schleiermacher zu etwas bloss Aeusserlichem herabgesetzten Rhetorik zurückkehren und fasst den Zweck des Gespräches dahin, dass es „zu der Ueberzeugung führen soll, die Rhetorik und jede Gedankenvermittelung könne nur dann eine Kunst sein, wenn sie

---

[2]) Der scheinbare Widerspruch, dass Schleiermacher einmal läugnet, die „Berichtigung des Begriffes der Rhetorik", d. h. der Hinweis auf die Dialektik als Grundlage dieser Kunst sei der Hauptgedanke des Ganzen und dass er andererseits behauptet, dieselbe Dialektik sei dennoch wiederum die innerste Seele des ganzen Werkes, löst sich dadurch, dass an der ersten Stelle die Rede ist von der Dialektik in Bezug auf die Redekunst, an der zweiten von dieser Wissenschaft an sich selbst betrachtet.

auf der Philosophie — wir würden vielleicht sagen, auf der wissenschaftlichen Einsicht in den Gegenstand — beruht" [3]).

Fällt nun schon bei Schleiermacher durch die besondere Betonung des Formellen der Hauptnachdruck auf den zweiten Teil und treten diesem gegenüber die Reden des ersten Teiles etwas in den Hintergrund, so ist Bonitz genötigt, diese ihrer selbstständigen Bedeutung ganz und gar zu entkleiden. Er beruft sich dabei darauf, dass Platon ausdrücklich die Reden als sich glücklich darbietende Beispiele bezeichnet, an denen er die Lehren des zweiten Teiles erläutern könne; aber es hiesse die ganze Art Platons ver-

---

[3]) Hier sei bemerkt, dass der Begriff der Philosophie bei Platon sich durchaus nicht mit dem der wissenschaftlichen Einsicht in den Gegenstand deckt. Die Hingabe an die Philosophie wird für Platon bedingt durch Erhebung des Geistes zur Ideenwelt; diese Erhebung aber zeigt sich nicht nur in wissenschaftlichen Untersuchungen, sondern sie bekundet sich in dem ganzen Leben des Philosophen. Dass wissenschaftliche Einsicht in den Gegenstand auch ohne Philosophie bestehen kann, zeigt das Beispiel des Theodoros im Theaitetos, von dem ausdrücklich gesagt wird, er habe sich von der Philosophie zurückgezogen und sich ganz der Mathematik gewidmet. (Theait. 165 A. — vgl. auch Phaidr. 248 D f.).

Bonitz widerlegt sich auch selbst, wenn er die wissenschaftliche Einsicht in den Gegenstand als gleichbedeutend mit Philosophie und deshalb als alleinige Bedingung der Kunstmässigkeit einer „Rede" fasst. S. 275 nämlich zählt er in der Inhaltsangabe des Gespräches die drei Bedingungen auf, unter denen eine Rede schön sei. Die erste, dass der Redner, auch wenn er nur durch den Schein der Wahrheit Ueberredung schaffen will, Einsicht in das wahre Wesen des Gegenstandes haben muss, von dem er redet, deckt sich nach allen Richtungen vollkommen mit der Forderung der „wissenschaftlichen Einsicht in den Gegenstand". Aber ausser dieser „scientifischen" Bedingung, wie sie Bonitz späterhin nennt, stellt Platon an der betreffenden Stelle noch zwei andere auf — Bonitz nennt sie die „logische" und die „psychologische". Die erstere besteht darin, dass die Zusammenfassung unter allgemeine Gesichtspunkte und das Hinabsteigen zum Einzelnen durch die Natur der Begriffe bedingt sein, also auf Dialektik beruhen muss, die „psychologische" darin, dass Seelenkenntnis erforderlich ist, um dem jedesmaligen Hörer die Rede anzupassen. Daraus geht hervor, dass die Forderungen des Phaidros weit hinausgehen über die „wissenschaftliche Einsicht in den Gegenstand". Besonders auffallend ist das Uebergehen der zweiten Bedingung, da Bonitz sich bei der Bestimmung des Verhältnisses der zweiten sokratischen Rede zum zweiten Hauptteile und damit bei der Auffassung des ganzen Gespräches hauptsächlich auf die Stellen stützt, welche diese enthalten.

kennen, wollte man dies wörtlich nehmen und den Inhalt der Reden als etwas Aeusseres, Zufälliges auffassen, was ebensogut durch anderes hätte ersetzt werden können — ganz abgesehen davon, dass es so wol angemessener gewesen wäre, den theoretischen Teil voranzustellen und die Beispiele folgen zu lassen; denn bei der jetzigen Anordnung kann niemand ahnen, zu welchem Zwecke die Reden gehalten werden, und in Folge davon kann auch niemand seine Aufmerksamkeit auf die Punkte richten, auf die es ankommen würde.

S. 283f. erörtert Bonitz die Beziehungen, welche ihm die zweite sokratische Rede — die ersten beiden Reden berücksichtigt er inhaltlich gar nicht — zum zweiten Hauptteil zu enthalten scheint. Er sieht in ihr den Beweis, dass die Forderungen, welche für die Kunst der Rede gestellt werden (s. oben Anm. 3) erfüllbar sind. Als erste Bedingung werde die Erkenntnis des Gegenstandes, von dem in der Rede zu handeln ist, gefordert. Nun sei zu Platons Zeiten auch von ernsten Denkern die Möglichkeit des Wissens überhaupt in Zweifel gezogen worden. Solchen Zweifeln gegenüber spreche der Mythus über die Seele die Ueberzeugung aus, dass jede menschliche Seele vor ihrem irdischen Leben in den Besitz der Erkenntnis gelangt sei; diese vorweltliche Anschauung des Seienden habe für ihr irdisches Leben die Bedeutung der Befähigung zum Wissen; damit sei der Einwand beseitigt, welcher der ersten an die Rhetorik gestellten Forderung entgegengestellt werden konnte. Hierin liege zugleich die Beziehung des Mythus auf das zweite Erfordernis der kunstmässigen Rede, nämlich die logische Ordnung; denn das Aufsteigen zu allgemeinen Begriffen sei in Platons Sinne zugleich Erhebung von dem wechselnden Scheine zu dem unwandelbaren Seienden; Erkenntnis des Seienden und Dialektik unterscheiden sich für ihn wie der Erfolg und die darauf gerichtete geistige Tätigkeit. Endlich die Kunst der Rede als einer Seelenleitung setze Kenntnis der menschlichen Seele und ihrer Charakterverschiedenheiten voraus; durch den Mythus werde uns nicht nur das allgemeine Wesen der Seele in seinem Schwanken zwischen himmlischer und irdischer Natur zur Anschauung gebracht, sondern es werde auch eine Anzahl hervor-

ragender Typen verschiedener Charaktere gezeichnet durch die Vergleichung mit den als bekannt vorauszusetzenden Charakteren der einzelnen Götter, denen als ihren erwählten Führern die Seelen sich anschlossen. Der Inhalt des Mythus stehe also zu den deutlich markierten Hauptsätzen über Rhetorik in wesentlicher und für dieselben bedeutsamer Beziehung.

Den Einwand, dass diese Beziehungen blos Erfindungen subjektiver Klügelei seien, welche Platon selbst als beabsichtigt beizumessen wir kein Recht haben (s. Usener, Abfassungszeit des Platonischen Phädros. Rhein. Mus. N. F. 35. 1879), weist der Gelehrte durch Vergleichung von 249 B f. mit 265 D zurück, wo beidemal fast in den nämlichen Worten von der Notwendigkeit gesprochen wird, dass der Mensch das begrifflich Ausgesprochene verstehen müsse, indem er die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen in die Einheit des Gedankens zusammenfasse. Ein eigentliches Citat, eine unmittelbare Verweisung auf den sachlichen Inhalt der letzten Rede hätte die Fiktion des Gespräches unterbrochen; denn nach dieser seien für den lehrhaften Inhalt des zweiten Teiles die Reden des ersten, die letzte nicht weniger als die vorhergehenden, nur im Betreff ihrer künstlerischen Form zu verwenden, nicht nach ihrem Inhalte, der für etwas rein Gleichgiltiges zu gelten habe. So weit also die Andeutung eines inhaltlichen Zusammenhanges möglich sei, sei sie durch den Anklang der Worte, den schwerlich jemand für zufällig und unbeabsichtigt ansehen werde, erreicht; und sei für eine der drei genau unter einander zusammenhängenden inhaltlichen Beziehungen des Mythus zu den Erörterungen über Rhetorik durch Platon selbst dem Leser die Weisung gegeben, so werde damit zugleich für die beiden andern der Verdacht einer blos subjektiven Zusammenstellung und willkürlichen Deutelei beseitigt sein.

Gegen diese und ähnliche Auffassungen muss es schon Bedenken erregen, dass die ersten beiden Reden inhaltlich dabei unberücksichtigt bleiben, trotzdem sie denselben Gegenstand, die Liebe, behandeln, wie die dritte. — Bonitz stellt die Behauptung auf, Platon verwerte sie als Beispiele verworrener Willkür gegen-

über logischer Ordnung[4]). Auch Schleiermacher weiss über die zweite weiter nichts zu sagen, als dass sie sich im Gegensatz zur dritten an den berechnenden Verstand wende: Zeller sieht in der ersten und zweiten Rede Gegenstücke zur dritten, „Beispiele der gewöhnlichen, eines höheren Schwunges, einer philosophischen Begeisterung ermangelnden Rhetorik“, (Philos. d. Griechen. 4. Aufl. II. 1. S. 539), ebenso Natorp, der sogar hinzufügt, es dürfte schwer sein, für beider Vorkommen in einer platonischen Schrift eine andere Entschuldigung zu ersinnen (Platons Phädros. Philol. Bd. 48. 1889. S. 485).

Den Schlüssel zum Verständnis der Reden enthält 266 A f. Nachdem im Anschluss an die beiden Forderungen, der Redekünstler solle es verstehen, das Mannigfache der Anschauung in einen Begriff zusammenzufassen und diesen Begriff wiederum in seine Unterabteilungen zu zerlegen, gesagt worden ist, die beiden (sokratischen) Reden hätten das Unverständige der Seele in einen Begriff zusammengefasst (τὼ λόγω τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἕν τι κοινῇ εἶδος ἐλαβέτην 265 E), wird mit der Bemerkung fortgefahren, wie es am Körper zwei Seiten gebe, die rechte und die linke, οὕτω καὶ τὸ τῆς παρανοίας ὡς ἓν ἐν ἡμῖν πεφυκὸς εἶδος ἡγησαμένω τὼ λόγω, ὁ μὲν τὸ ἐπ' ἀριστερὰ τεμνόμενος μέρος, πάλιν τοῦτο τέμνων οὐκ ἐπανῆκε, πρὶν ἐν αὐτοῖς ἐφευρὼν ὀνομαζόμενον σκαιόν τινα ἔρωτα ἐλοιδόρησε μάλ' ἐν δίκῃ, ὁ δ' εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ τῆς μανίας ἀγαγὼν ἡμᾶς, ὁμώνυμον μὲν ἐκείνῳ, θεῖον δ' αὖ τιν' ἔρωτα ἐφευρὼν καὶ προτεινάμενος ἐπῄνεσεν ὡς μεγίστων αἴτιον ἡμῖν ἀγαθῶν[5]). Aus diesen Worten geht hervor, dass die erste sokratische Rede eine notwendige Ergänzung zu der zweiten bildet[6]), da letztere erst in Verbindung mit jener den vollen Begriff des Eros erschöpft. Und was den

[4]) Dies ist ein offenbares Versehen; „Beispiel verworrener Willkür“ ist nur Lysias' Rede.

[5]) Vgl. auch 263 Cf.: ἦ οἴει ἄν σοι συγχωρῆσαι εἰπεῖν ἃ νῦν δὴ εἶπες περὶ αὐτοῦ, ὡς (ἔρως) βλάβη τέ ἐστι τῷ ἐρωμένῳ καὶ ἐρῶντι, καὶ αὖθις ὡς μέγιστον τῶν ἀγαθῶν τυγχάνει: 265 A. Σ. μανίαν γάρ τινα ἐφήσαμεν εἶναι τὸν ἔρωτα. ἦ γάρ; Φ. ναί. Σ. μανίας δέ γε εἴδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην.

[6]) Was von dieser gilt, gilt auch von der lysianischen Rede (s. unten).

Tadel betrifft, der in den ersten beiden Reden gegen die Liebe ausgesprochen wird, so darf man nicht vergessen, dass dieser lediglich List des Liebenden ist (227 C 237 B).

Bevor wir auf das Verhältnis der ersten sokratischen Rede zur zweiten im einzelnen eingehen, sei ein Punkt vorweggenommen, der sich auf die Stellung der beiden Reden zu einander überhaupt bezieht. In der dritten Rede wird unter anderm der Kampf geschildert, den der Wagenlenker und das gute Ross gegen das schlechte zu bestehen haben. Letzteres ist endlich gebändigt, und die Seele des Liebenden folgt dem Geliebten in scheuer Ehrfurcht. Hinzugefügt wird nun, dass auch der Geliebte, durch diese Verehrung gerührt, anfängt dem Liebhaber freundlicher zu begegnen. ἐὰν ἄρα καὶ ἐν τῷ πρόσθεν ὑπὸ ξυμφοιτητῶν ἤ τινων ἄλλων διαβεβλημένος ᾖ, λεγόντων ὡς αἰσχρὸν ἐρῶντι πλησιάζειν, καὶ διὰ τοῦτο ἀπωθῇ τὸν ἐρῶντα (255 A — vgl. 245 B f.). Deutlicher konnte es Platon schwerlich ausdrücken, dass die Zeit, in der Tadel gegen den Liebenden, wie wir ihn in den ersten beiden Reden finden, auf den Geliebten Eindruck macht, ganz in den Anfang der gegenseitigen Bekanntschaft fällt, wo der philosophische Trieb seine Macht noch nicht äussert. Damit ist aber von selbst der Standpunkt der ersteren Reden als ein den der dritten vorbereitender gekennzeichnet.

Dieses Verhältnis wird durch die folgende Untersuchung noch klarer hervortreten. Gleich am Anfang der ersten sokratischen Rede begegnen wir der Ausführung, dass in jedem Menschen zwei leitende Kräfte wirksam sind, ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου (237 D). Diese sind bald in Uebereinstimmung, bald in Streit; bald siegt die eine, bald die andere. Siegt die letztere mit Hilfe der Vernunft (λόγῳ), so erhält der stärkere Teil den Namen σωφροσύνη, siegt in unvernünftiger Weise (ἀλόγως) die erstere, so wird er ὕβρις genannt. Wird die Begierde, nachdem sie die von der Vernunft verlassene nach dem Guten hinstrebende Anschauungsweise überwältigt hat, zu dem Genusse der Schönheit hingerissen und zwar von verwandten Begierden zu dem Genusse der körperlichen Schönheit, so wird sie Liebe genannt (ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώ-

σης κρατήσασα ἐπιθυμία, πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὖ τῶν συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωμάτων κάλλος, ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα νικήσασα ἀγωγῇ . . . ἔρως ἐκλήθη 238 B f. vgl. 250 E). — Hier fällt die grosse Verwandtschaft auf, welche die beiden Kräfte, die Begierde und die sittliche Gesinnung, mit den zwei Rossen haben, mit denen Platon in der folgenden Rede die menschliche Seele vergleicht; auch der dritte Bestandteil, der Lenker, ist wenigstens angedeutet in den Ausdrücken: λόγῳ, ἀλόγως, ἄνευ λόγου. Der Kampf der beiden Kräfte kehrt in der dritten Rede auf dieselbe Weise wieder: auch hier wird er von dem edleren Teile der Seele, unterstützt von dem λόγος, der Vernunft, dem Lenker, gegen den schlechteren Teil geführt. Nicht minder tritt hier der Gegensatz zwischen σωφροσύνη und ὕβρις zu Tage: das gute Ross wird bezeichnet als τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης (s. ἐπίκτητος δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου) ἑταῖρος, das schlechte als ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος (253 Df. vgl. 254 E). Der Unterschied ist nur der, dass Sokrates in seiner ersten Rede die σωφροσύνη dem ἔρως entgegenstellt, während er in der zweiten beide für vereinbar erklärt; dort geschieht dies deswegen, weil die Liebe als Lust an körperlicher Schönheit bestimmt wird und die σωφροσύνη mit dieser nichts zu tun hat. Die Erklärung dafür finden wir 250 E f.: der Lenker der von sinnlicher Liebe ergriffenen Seele hat zwar auch die reine Schönheit erblickt, aber er ist nicht mehr frisch eingeweiht oder schon wiederum verdorben und schwingt sich deshalb nicht mehr zu der Schönheit an sich hinauf, wenn er schaut, was hier ihren Namen trägt; er empfindet bei dem Anblicke nicht Ehrfurcht, sondern der Lust hingegeben möchte er wie ein Tier die Zeugung vollziehen und in Frechheit befangen (ὕβρει προσομιλῶν) hat er nicht Furcht noch Scheu, widernatürlicher Lust nachzuhangen. Im Gegensatze hierzu heisst es von dem vor kurzem Eingeweihten, der viel von den Ideen erblickt hat, er erschaudere, wenn er ein schönes Antlitz sehe, in Ehrfurcht (251 A), weil ihn ausser der Erinnerung an die Schönheit auch noch die an die damals mitgeschaute σωφροσύνη überkommt (254 B), die der vorher Geschilderte nicht hat sehen können (vgl. 248 A f. 250 A). Doch besitzt die in der ersteren Rede geschilderte Liebe die Fähig-

keit, sich zu einer reineren Höhe zu erheben, denn ursprünglich geht auch sie auf die Schönheit überhaupt und wird nur durch andere Begierden zu der körperlichen Schönheit geführt (238 Bf.). Auf der anderen Seite ist aber selbst die philosophische Liebe in ihrer höchsten Reinheit nicht vor allen Versuchungen der Sinnlichkeit sicher, wenn diese auch siegreich bestanden werden (255 E f.), und schon die zunächst erwähnte, zwar unphilosophische, aber immerhin ehrbegierige Liebe unterliegt ihnen. Dabei gehen diejenigen, welche sich einer solchen hingeben, nicht geflügelt, wie die Ersterwähnten, aus diesem Leben, aber doch mit dem Streben, Flügel zu bekommen und „tragen so einen nicht geringen Preis ihrer Liebesbegeisterung davon“. Sie haben die erste Weihe für den Himmel erhalten und gelangen, wenn ihre Zeit gekommen ist, mit einander zur Beflügelung (256 Cf.). Die Hingabe an den sinnlichen Genuss wird daher auch vom Standpunkt der zweiten sokratischen Rede aus ziemlich mild beurteilt, wenn sie nur nicht den einzigen Zweck der Vereinigung bildet.

Im weiteren Fortgang bespricht Sokrates in seiner ersten Rede den Punkt, dass, weil der Liebhaber den Geliebten vollständig von sich abhängig machen will, er aus Eifersucht diesen von allem andern Umgang abhält, namentlich von dem, durch welchen er besser werden würde (239 B). 239 E kommt er nochmals darauf zurück und verstärkt den Zug dadurch, dass er hinzufügt, der Liebhaber sehe es am liebsten, wenn der Geliebte Vater, Mutter, Verwandte, Freunde verliere und auch um sein Vermögen komme, damit er ihn ganz in seiner Gewalt habe. Damit ist in der folgenden Rede 252 A und 255 B zu vergleichen. In der ersten Stelle wird bei der Schilderung des Liebenden angegeben, dass er Mutter, Brüder, Freunde vergisst und es auch nicht achtet, wenn durch seine Lässigkeit sein Vermögen verloren geht. Und 255 B wird gesagt, dass der Geliebte allmählich zu der Ueberzeugung kommt, alle anderen Freunde und Verwandten hegen im Vergleich zu seinem gottbegeisterten Freunde nicht einmal einen Teil der Zuneigung zu ihm. — Es besteht allerdings der Unterschied zwischen den beiden Reden, dass in der ersten der Liebende geschildert wird, wie er selbstsüchtig nur dem Genossen die genannten

Güter entziehen möchte, was aber die seinen betrifft, selbst sie behalten will: in der zweiten, wie er sich um seine eigenen Verwandten und um seine eigenen Besitztümer nicht kümmert. 255 B giebt die Ergänzung hierzu für die Seele des Geliebten, insofern auch er zuletzt in die begeisterte Stimmung versetzt wird, wie der Freund. Der Gegensatz zwischen den beiden Standpunkten ist meisterhaft zum Ausdruck gelangt: dort der Liebende begehrlich heischend und fordernd, der Geliebte in Folge davon nur widerwillig nachgebend: hier der Liebende alles um des Freundes willen vergessend, daher auch freudige, bedingungslose Hingabe des Genossen an ihn, sobald sich dieser von seiner Würdigkeit überzeugt hat. Zugleich ist eine Entwickelung von der ersten zur zweiten Rede wahrzunehmen.

Gegen Ende der ersten sokratischen Rede wird angeführt, dass der Liebhaber von unbezwinglicher Leidenschaft (ὑπ' ἀνάγκης τε καὶ οἴστρου) herumgetrieben wird. Ganz ähnlich lautet die Stelle der zweiten Rede 251 Cff., wo sich die Uebereinstimmung sogar auf den Wortlaut (οἰστρᾷ 251 D) erstreckt.

Schliesslich sei noch eine Stelle berührt, zu der sich zwar in der zweiten sokratischen Rede keine unmittelbare Beziehung findet, wol aber in andern Stellen unseres Gespräches, die ebenfalls von dem Eros als philosophischem Triebe handeln. Es ist dies 240 D f., wo unter den Leiden, die der Geliebte zu erdulden hat, angeführt wird, dass er stets ein älteres und nicht mehr blühendes Gesicht vor Augen habe und oft Tadel zu hören bekomme. Beides war aber im höchsten Grade bei den Schülern und Freunden des Sokrates der Fall (vgl. die Rede des Alkibiades im Symposion, sowie in Bezug auf den ersteren Punkt Phaidr. 227 C. Theait. 143 E. 144 D.). Und doch ist gerade dieser die Verkörperung der philosophischen Liebe[7]). Daraus geht hervor dass derjenige, der den Standpunkt der ersteren Rede einnimmt und lediglich durch Rücksicht auf die äussere Erscheinung und aus Furcht vor Tadel sich von dem Umgange mit jemand abhalten lässt, noch nicht über den Vorhof der Liebe hinausgekommen ist (vgl. Sympos. 210 Bf.).

[7]) Phaidr. 266 B.

So sehen wir die Bestandteile der ersten Rede des Sokrates mit in die zweite verwebt, aber in der Weise, dass die letztere weit über jene hinausgeht und auch für die Punkte, in denen sie auf dem Standpunkte dieser stehen bleibt, die tiefere Begründung hinzufügt. Mithin finden wir die Behauptung bestätigt, die erstere Rede habe den Zweck, die erste, aber entwickelungsfähige Form des philosophischen Triebes zur Darstellung zu bringen. Dem scheint allerdings entgegenzustehen, dass Sokrates ausdrücklich sagt, der Liebhaber sei darauf bedacht, den Liebling von der Beschäftigung mit der θεία φιλοσοφία abzuhalten (239 B; vgl. 241 C); aber auch im Symposion ist in der Stufenleiter der Formen der philosophischen Liebe die erste Stufe die Liebe zu schönen Körpern, und ebenso leitet Sokrates im Phaidros diese aus dem eigentümlichen Glanz ab, durch welchen sich die sichtbaren Abbilder des Schönen vor denen aller andern Ideen auszeichnen. Allerdings ist die Darstellung des Phaidros weniger entwickelt als die des Symposions, da Platon hier bei der sittlichen Knabenliebe stehen bleibt, im Symposion dagegen bis zu der Liebe aufsteigt, welche sich auf die reine, gestaltlose, ewige und unveränderliche, mit nichts Endlichem oder Materiellem vermischte Schönheit, auf die Idee richtet (Zeller a. a. O. S. 613 und Anm. 1.).

Wenden wir uns nun zu der Beurteilung der früheren Ansichten über die erste Rede des Sokrates, soweit sie nicht schon oben (S. 9) ihre Erledigung gefunden haben.

Krische (Platons Phädros S. 36—40) betrachtet den Inhalt der Rede als nicht mehr platonisch, indem er geltend macht, dass der Philosoph seiner eigenen Ueberzeugung zuwider dem Nichtliebenden den Vorzug giebt und bei dieser Nachweisung sich genötigt sieht, die Liebe von dem Standpunkte der gemeinen Erotik aus und nach den Grundsätzen des gewöhnlichen Lebens aufzufassen und zu schildern, nämlich als den nach Befriedigung strebenden Naturtrieb, für den die körperliche Vereinigung wesentlich und unentbehrlich ist. Aber er übersieht einerseits, dass, wie wir gezeigt haben, der Begriff des Eros auch hier schon insofern über die gemeine Erotik hinausgeht und einen Ausblick auf die andere Rede eröffnet, als die Richtung auf das Körperliche nur als zufällig betrachtet

wird und dass andererseits Platon auch in dem Mythos der folgenden Rede diese Richtung nicht so scharf verurteilt, dass wir berechtigt wären, die Liebe, wie sie uns hier entgegentritt, als im vollständigen Gegensatz zu derjenigen stehend zu betrachten, die in der vorhergehenden Rede dargestellt wird. — Wenn ferner gesagt wird, auch die Nichtliebenden begehren das Schöne, so ist dies gar kein Widerspruch zu dem vorangehenden Satze, die Liebe sei eine Begierde, denn der Begriff der Begierde ist eben weiter als der der Liebe, da ausdrücklich gesagt wird, dass nur dann die Begierde Liebe heisst, wenn sie die nach dem Besten strebende Gesinnung überwältigt hat und von verwandten Begierden auf die Lust an der körperlichen Schönheit geleitet wird. Dazu kommt, dass diese Aeusserung notwendig aus der der Rede zu Grunde liegenden Erdichtung folgt, nach welcher es ein Nichtliebender ist, der den Schönen für sich gewinnen will: es musste also ein Hinweis darauf gemacht werden, dass nicht nur die Liebenden das Schöne begehren.

Krische sieht weiter einen Widerspsuch zu der ausgebildeten platonischen Lehre und zu der Palinodie darin, dass in der ersten sokratischen Rede nur von einer Zweiteilung der Seele die Rede sei, während schon der Mythos die Dreiteilung enthält, welche Platon auch sonst lehrt. Aber auch dies ist durch unsere Ausführungen widerlegt, nach denen der dritte Bestandteil ebenfalls seine Erwähnung findet. Die ἐπίκτητος δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου würde, weil von der Vernunft unterstützt, im Gegenteil auf das genaueste dem θυμός entsprechen, der nach der ausgeführten Dreiteilung in der Mitte zwischen λόγος und ἐπιθυμία steht, auf die Gebote der Vernunft achtet und die niedrigste Seelentätigkeit in Ordnung hält. Deswegen eben erhält die δόξα den Namen σωφροσύνη, wenn sie diese Aufgabe erfüllt. Es ist allerdings richtig, dass nach der Darstellung des Staates die σωφροσύνη nicht wie die ἀνδρεία nur einem Seelenteile angehört, sondern dass sie den beiden niedern Seelenteilen oder auch der ganzen Seele zukommt. Aber genau genommen liegt hierzu gar kein Widerspruch in der ersteren Rede, da die δόξα nicht an sich den Namen σωφροσύνη führt, sondern insofern sie die ἐπιθυμία bezwungen hat. Es mag sein, dass Platon damit zunächst nur ganz praktisch und volkstümlich den Zustand

der Seele bezeichnen will, in dem die Begierde zurückgedrängt ist; aber wenn er die σωφροσύνη als δόξα auffasst, geht er über die volkstümliche Ausdrucksweise hinaus. Krische meint nun, wenn die Herrschaft der δόξα als σωφροσύνη gefasst werden solle, so höre letztere auf, als die disciplinierende Tugend der ἐπιθυμία zu erscheinen, da wir diese Herrschaft vielmehr Weisheit oder vernünftige Einsicht nennen würden. Er vergisst, dass es lediglich Sache des Schriftstellers ist, seine Ausdrücke zu wählen, dass es für uns nur darauf ankommt, diese zu erklären und dass es dabei sehr gleichgiltig ist, wie wir die Begriffe bezeichnen würden. Der genannten volkstümlichen Auffassung des Begriffes der σωφροσύνη gegenüber soll dann Platon in der folgenden Rede die wissenschaftliche Bedeutung derselben geltend machen. Dies besteht aber einfach darin, dass Platon 247 D unter den Ideen, die von der Seele geschaut werden, auch die σωφροσύνη aufzählt![8])

Nichtsdestoweniger erkennt Krische an, dass Platon in der ersten sokratischen Rede, trotzdem er einem fremden Standpunkt diene, dem Ganzen einen höhern Zweck unterzulegen verstehe, nämlich durch die mittelbare Andeutung, wie entwürdigend die Liebe sei, welche sich als eine auf den körperlichen Genuss eingehende Neigung im Menschen darstelle; die andere Liebe, wie er sie in der folgenden Rede schildere, sei vielmehr die wahre und dem philosophischen Manne geziemende. Wir brauchen einfach auf das Gesagte zu verweisen, um zu zeigen, dass beide Sätze nur halbwahr sind.

Als unzweifelhaftes Ergebnis dieser Beurteilung von Krisches Auffassung hat sich somit die Bestätigung unsrer Ansicht herausgestellt, dass die erste sokratische Rede einen Standpunkt einnimmt, der den der zweiten sowol dem Inhalte als der wissenschaftlichen Beweisführung nach vorbereitet.

---

[8]) Zum Unterschiede von dieser himmlischen σωφροσύνη heisst es am Schluss der dritten Rede von der Vertraulichkeit des Nichtliebenden, sie sei σωφροσύνῃ θνητῇ κεκραμένη (256 E). Dies ist aber ein Standpunkt, der hier insofern nicht in Betracht kommt, als von dem Nichtliebenden nicht die Rede ist (s. unten).

Von wesentlich demselben Gesichtspunkte aus wie Krische, betrachtet Ruge (Platonische Aesthetik S. 5—7) die Rede. Auch er fasst den Inhalt als unplatonisch. ja geht darin noch weiter als dieser, insofern er geneigt ist, das Ganze nicht ernst zu nehmen. sondern von einer „gar wunderlich gestalteten Deutung auf das Wesen der Schönheit“ spricht, die sich in Sokrates' „scherzhafter Rede“ finde. Weiterhin spricht er nochmals von der „Scherzrede“. sowie von der „Schalksmiene“ des Sokrates und übersieht zugleich ebenfalls die entscheidenden Worte 238 C, da er der Anerkennung, dass wir uns wirklich auf das Gebiet des Schönen versetzt finden. wenn wir hören. es sei das Liebreizende, die Bemerkung hinzufügt, dass dies mit Absicht „wegen der anklagenden Richtung der Rede“ in das „körperlich Reizende, welches die Begierde nach sich erzeugt“. verdreht sei.

Stellen Krische und Ruge die Rede also zu niedrig. so ist das Umgekehrte bei Steinhart (Platons s. W. übers. von Müller Bd. 4. S. 64f.; ebenso Heinrich von Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Teil 1. S. 96f.) der Fall. Er betrachtet sie als in scharfem Gegensatz zu dem lysianischen Erotikos stehend, der den niedrigsten und gemeinsten Standpunkt bezeichne, nämlich den des kalten, selbstsüchtig berechnenden, bei seinem Jagen nach möglichst leidenschaftslosem Sinnengenuss noch den heuchlerischen Schein sittlicher Selbstbeherrschung annehmenden Verstandesmenschen. Der Grundsatz, dass bei Gunstbewerbungen stets der Nichtliebende dem Liebenden vorzuziehen sei, entwürdige die menschliche Natur noch mehr als die roh sinnliche Leidenschaft, indem er Lust nicht um Liebe. sondern um Lohn begehre und nicht einmal die der Leidenschaft eigene, unbedingte Hingebung an den geliebten Gegenstand und das aufopfernde Freundschaftsgefühl kenne, das wenigstens ein Schattenbild höherer Sittlichkeit sei. Sein Gegensatz sei einerseits die reine, sittliche Liebe, andererseits die den gewöhnlichen Menschen ganz beherrschende und bewusstlos fortreissende sinnliche Leidenschaft, die aber, weil sie mit sympathetischen Trieben und Aufopferungsfähigkeit verbunden sei, wenigstens den Keim einer sittlichen Liebe in sich schliesse. Die erste sokratische Rede dagegen stehe, obgleich sie den Grundsatz des Lysias festzuhalten

scheine, nicht nur in der Form, sondern auch in ihren Gedankenkreisen schon auf einer höhern Stufe. Es sei eine glückliche Wendung, dass hier ein Liebender vorausgesetzt werde, der nur, um seinen Zweck besser zu erreichen, sich das Ansehen eines Nichtliebenden gebe. Hiermit werde das Gefühl der Liebe, das in der ersten Rede schlechthin verworfen werde, in seiner Berechtigung ausdrücklich anerkannt, und an die Stelle des Gegensatzes der Leidenschaft und des selbstsüchtig berechnenden Verstandes trete ein höherer, zwischen der mass- und schrankenlos von blinder Leidenschaft getriebenen und der durch verständige Reflexion beherrschten und gemässigten Liebe. Es sei der Standpunkt des reflectierenden Genusses, der über den augenblicklichen Genuss sich erhebenden Reflexion, wie ihn Aristippos in Lehre und Leben durchgeführt und später Epikuros in ein System gebracht habe. Es sei immer noch der begeisterungslose, schlau berechnende Verstand, dessen Beweggrund nicht das Gute an sich, sondern das Nützliche sei, dessen Mässigung nicht sittliche Selbstherrschaft, sondern haushälterisch seine Gefühle und Leidenschaften zu Rate haltende Selbstbeschränkung bilde. Aber dennoch breche schon eine reinere Ansicht durch, die Unterscheidung der verständigen und thöricht leidenschaftlichen Liebe, die auf den Dualismus der menschlichen Natur zurückgeführt werde, und die Forderung der Ueberwindung oder Regelung des sinnlichen Triebes durch Vorschriften und Gesetze des Verstandes. Auf dieser Stufe gehe das Leben nicht mehr ganz im Genusse auf, die selbstsüchtige Eifersucht, der gemeine Neid sei überwunden, die Liebe werde mehr als Freundschaft aufgefasst und Geistesbildung schon als ein wesentliches Merkmal derselben anerkannt; durch den Gedanken endlich, dass das Schöne, wenn auch noch nicht in seinem wahren Wesen begriffen, der verständigen und thörichten Liebe gemeinsames Ziel sei, eine richtigere, sittlichere Würdigung des Gegenstandes vorbereitet.

Beide Reden sind unzutreffend gekennzeichnet. Was zunächst die lysianische betrifft, so übersieht Steinhart, dass in dem κεκόμψευται 227 C die Andeutung einer ähnlichen Erdichtung zu sehen ist, wie sie der sokratischen Rede zu Grunde liegt. Der Unterschied ist

nur der, dass Sokrates mit ausdrücklichen Worten die Lösung des scheinbaren Rätsels ausspricht, welche Phaidros mehr gefühlt als klar erkannt hatte, und so in spöttischer Weise den Kunstgriff des Lysias aufdeckt. Dass sich Sokrates selbst bewusst ist, dem Inhalte nach dasselbe wie Lysias zu sagen, geht aus 235 C und 236 D hervor. Damit wird aber den Ausführungen Steinharts jede Unterlage entzogen, und um sie zurückzuweisen, genügt es, auf den Schluss aufmerksam zu machen, wo Sokrates das Gesagte nochmals kurz zusammenfasst. Da heisst es (241 C): εἰ δὲ μή, ἀναγκαῖον εἴη ἐνδοῦναι ἑαυτὸν ἀπίστῳ, δυσκόλῳ, φθονερῷ, ἀηδεῖ, βλαβερῷ μὲν πρὸς οὐσίαν, βλαβερῷ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἕξιν, πολὺ δὲ βλαβερωτάτῳ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς παίδευσιν, ἧς οὔτε ἀνθρώποις οὔτε θεοῖς τῇ ἀληθείᾳ τιμιώτερον οὔτε ἔστιν οὔτε ποτὲ ἔσται. Andere Gründe sind aber auch in der lysianischen Rede nicht enthalten. — Von Einzelheiten ist hervorzuheben, dass die Hingabe um Lohn sich mit keinem Worte in der Rede erwähnt findet.

Wenn nun Steinhart von dem Gegensatze zwischen der von blinder Leidenschaft getriebenen und der durch verständige Reflexion gemässigten Liebe spricht und diesen auf den Dualismus der menschlichen Natur zurückführt, so ist dies ebenfalls unrichtig. Von dem genannten Gegensatze ist überhaupt keine Rede, sondern nur von dem Zwiespalte zwischen Begierde und sittlicher Gesinnung. Dies ist aber durchaus nicht dasselbe: denn das, was über den Dualismus in der menschlichen Natur gesagt ist, wird späterhin nicht in der Weise verwendet, dass beiden Kräften je eine Art von Liebe entspräche, sondern die Liebe fällt gänzlich auf die Seite der Begierde[9]) und wird als eine Unterart der ὕβρις bezeichnet. Das Wesen dieser letzteren aber befindet sich in unmittelbarem Gegensatze zu der sittlichen Gesinnung, da sie eben auf der Ueberwindung dieser durch die Begierde beruht. Wol kann man die Forderung in der Rede finden, dass der sinnliche Trieb zurückgedrängt werde, aber dies ist nicht Sache der „gemässigten Liebe", sondern der sittlichen Gesinnung, die dann, wenn sie die Begierde überwunden hat, σωφροσύνη genannt wird. Diese σωφροσύνη hat

[9]) ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως, ἅπαντι δῆλον 237 D.

demnach mit der Liebe gar nichts zu tun, sondern wird ihr vielmehr schroff gegenübergestellt. — Auch Geistesbildung soll nach Steinhart als Merkmal der in der sokratischen Rede geschilderten Liebe gelten. Nun sagt aber Sokrates ausdrücklich 239 B., dass der Liebhaber den Geliebten, wie von jedem Umgange, durch den er besser werden könne, so auch von der Beschäftigung mit der θεία φιλοσοφία abzuhalten bemüht sei (vgl. 241 C). Und wenn sich darin eine gewisse Fürsorge für den Geliebten bekundet, so findet sich eine ähnliche Stelle in der lysianischen Rede (233 A ff.). Richtig hat Steinhart gesehen, dass in der sokratischen Rede eine höhere Würdigung des Gegenstandes vorbereitet wird, aber er irrt wiederum, wenn er glaubt, Platon spreche diesen Vorzug der lysianischen ab; widerlegt wird dies durch das Gebet am Schluss der dritten Rede, wo Sokrates den Eros anfleht, auch Lysias von „derlei Reden“ abzubringen und für die Philosophie zu gewinnen. Platon konnte also den Standpunkt des Lysias nicht als hoffnungslos und aller Entwickelungsfähigkeit bar auffassen [10]).

Es ist nun ein beachtenswerter Zug in der zweiten Rede, dass Sokrates in der Mitte abbricht und nur dasjenige vorbringt, was scheinbar zum Tadel des Liebenden gesagt werden kann, während er Phaidros' Ansinnen, auch das Lob des Nichtliebenden zu verkünden, mit der Bemerkung ablehnt, dass er, wenn auch noch nicht in Dithyramben, so doch in Hexametern spräche und zwar beim Tadel: was würde geschehen, wenn er zum Lobe käme? Er will ganz kurz sagen, dass dem Nichtliebenden von allem, was er an dem andern auszusetzen gehabt hat, gerade das entgegengesetzte Gute zukomme. Mit dieser Wendung, die weiter nichts heissen kann, als dass der Zustand des Nichtliebenden

[10]) Am besten würde zu unserer Auffassung die Annahme passen, die Rede sei von Platon selbst verfasst, eine Ansicht, die allerdings der jetztherrschenden widerspricht. Doch würde sie sich auch mit der entgegengesetzten vertragen. Nur liegt die Sache nicht so einfach, wie Blass es darstellt (Die att. Beredsamkeit. 2. Aufl. Abt. I. S. 426), dass, wenn Platon sagt, Lysias habe die Rede geschrieben, man es glauben oder widerlegen müsse. Wohin würde man bei Platon kommen, wenn man alles wörtlich verstehen wollte?!

keiner näheren Erörterung würdig ist, bahnt sich Sokrates den Weg zu dem Standpunkte der dritten Rede, die von dem Nachweise ausgeht, dass das Grösste und Höchste nur durch den von den Göttern stammenden begeisterten Wahnsinn, unter welchen auch die Liebeserregung zu befassen sei, gelingen könne.

Aber die Rede geht nicht ganz in der Darstellung der Liebe auf. Gleich der erste Abschnitt über die Unsterblichkeit der Seele hat mit dieser selbst nichts zu tun. Der Philosoph zeigt hier, dass, da die Seele immer bewegt und erster Grund der Bewegung sei, sie ebensowol unvergänglich als ungeworden sein müsse. Wir wollen hier die Frage nach dem Verhältnis dieses Unsterblichkeitsbeweises zu denen des Phaidon nicht ausführlich erörtern, nur wollen wir bemerken, dass Schultess (Plat. Forsch. S. 61) zu weit geht, wenn er behauptet, die kategorische Fassung des ersten Satzes: ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος setze die Kenntnis des Phaidon voraus. Ebenso möglich — und der ganzen Eigenart beider Gespräche nach um vieles wahrscheinlicher — ist es, dass wir hier den ersten Entwurf zu der ausgeführteren Darstellung des Phaidon vor uns haben. Der Gedanke begegnet uns ausser im Phaidon — die hier entwickelten einzelnen Beweise laufen auf den gleichen ontologischen Beweis hinaus wie im Phaidros (s. Zeller a. a. O. S. 825) — noch Politeia X. 608 D ff. Die vollkommen gleiche Wiederkehr in ganz anderem Zusammenhange beweist aber, dass der Gedanke auch im Phaidros als selbständig gelten muss. Dieses Ergebnis würde dasselbe bleiben, wenn wir annähmen, der Phaidros sei älter als Phaidon und Staat.

Genau so wie mit dem Unsterblichkeitsbeweise steht es mit der darauf folgenden Schilderung des vorweltlichen Daseins der Seele. Unterstützt wird diese Auffassung durch die einleitenden Worte: περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) ὧδε λεκτέον· οἷον μέν ἐστι, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος. Hier wird ganz allgemein eine Untersuchung über das Wesen der Seele angekündigt ohne jede Beziehung zu dem eigentlichen Gegenstand der Rede, der Liebe. Auch die ihr zu Grunde liegenden Gedanken kehren — allerdings mehrfach abgeändert — an zahlreichen Stellen wieder (Zeller a. a. O. S. 821 ff.).

Wir sehen somit ausser der Lehre vom Eros drei wesentliche Punkte des platonischen Lehrgebäudes im ersten Teil des Phaidros behandelt: die Unsterblichkeit der Seele, ihr vorweltliches Dasein, auf dem die Wiedererinnerung, sowie ihre Schicksale bei der Seelenwanderung (Vergeltung nach dem Tode) beruhen, und endlich ihre Dreiteilung.

Hat sich bei der Wichtigkeit, den diese Punkte besitzen[11]) — den ersten beiden kommt geradezu grundlegende Bedeutung zu (Zeller a. a. O. S. 834ff.) — die Beziehung dieses ersten Teiles auf die Liebe als zu eng erwiesen, so ist dieses in noch höherem Masse mit der Auffassung der Fall, dass er den Beweis liefern soll, dass „die Forderungen, welche für die Kunst der Rede im zweiten Teil gestellt werden, erfüllbar sind". Wol lässt sich auch dies daraus beweisen, aber nur deshalb, weil wir hier in der Wiedererinnerung die Grundlage der ganzen platonischen Erkenntnislehre vor uns haben.

Bonitz zieht die Anamnesis heran, um den Beweis für die Möglichkeit des Wissens zu erhalten, welche zu Platons Zeit in Zweifel gezogen worden war; aber schon Volquardsen hat Susemihl gegenüber, der eine ähnliche Auffassung vertritt, darauf aufmerksam gemacht, dass dann der zweite Teil die Tätigkeit dieser Anamnesis irgendwie hätte berühren müssen (a. a. O. S. 304). Dies ist aber nicht der Fall, der Anamnesis wird im zweiten Teile mit keinem Worte gedacht.

Diese Bedingung ist bei dem zweiten Punkte, der Forderung logischer Ordnung zwar erfüllt, indem sich 249 B f. und 265 D fast derselbe Wortlaut vorfindet. Aber die Aehnlichkeit ist doch keine so durchschlagende, wie sie es sein müsste, wenn sich der Erklärer mit Recht bei seiner Ansicht darauf stützen dürfte, zumal er selbst zugesteht, dass dieser Punkt der einzige ist, der für die angedeutete Beziehung der beiden Teile des Gespräches zu einander angeführt werden kann (a. a. O. S. 285). 249 B wird nur von der Zusammenfassung der einzelnen Wahrnehmungen gesprochen, während sich unmittelbar an 265 D auch die Erwähnung des κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν schliesst.

[11]) Ueber die Notwendigkeit psychologischer Forschung s. 230 A 270 C f.

Was endlich die Begründung der Bezeichnung der Redekunst als Seelenleitung (dass der Redner imstande sein solle, dem jedesmaligen Hörer die Rede anzupassen) durch den Hinweis auf das Schwanken der Seele zwischen himmlischer und irdischer Natur betrifft, so tragen die bezüglichen Darlegungen des Mythos ein so ausgesprochen selbständiges Gepräge, dass es hiesse, sie in ihrer Bedeutung viel zu niedrig veranschlagen, wollte man sie lediglich in Beziehung zu einem verhältnismässig so untergeordneten Punkte setzen. Die Schilderung des Kampfes des Wagenlenkers und des guten Rosses gegen das schlechte ist so wesentlich zur Bestimmung des Begriffes der Liebe bei Platon, dass wir hierin einen genügenden Grund für die ausführliche Darstellung erblicken dürfen und nicht nötig haben, uns noch nach einem andern umzusehen. Und die Schilderung hervorragender Typen verschiedener Charaktere, welche Bonitz in zweiter Linie anführt, beschränkt sich auf die Aufzählung von neun verschiedenen Berufsarten, ohne über die einzelnen Klassen weiteren Aufschluss zu geben, so dass sie also zu dem angedeuteten Zwecke vollständig unbrauchbar sein würde [12]).

Wie wir demnach für die ersten beiden Reden die Ansicht zurückgewiesen haben, sie seien Beispiele zu den im zweiten Teile vorgetragenen Lehren über Rhetorik, so sehen wir diese Selbständigkeit auch in betreff der dritten bestätigt. Den Zweck des ersten Teiles unseres Gespräches können wir also dahin fassen, dass Platon in ihm zunächst zeigen wollte, in welcher Weise sich der philosophische Trieb im Menschen äussert. Diesen fasste er als die Sehnsucht der Seele nach dem von ihr in ihrem vorweltlichen Dasein geschauten Ideen und stellte ihn unter dem Bilde der Liebe dar. Die Ideenschau führte ihn dann auf das vorweltliche Dasein der Seele überhaupt und damit auf die Unsterblichkeit, zwei Gegen-

[12]) Deuschle stimmt inhaltlich mit Bonitz überein; nur stellt er die Bestimmung der Rhetorik als psychagogischer Kunst in den Vordergrund (Ueber den inneren Gedankenzusammenhang im Platonischen Phädros, Z. f. AW. 1854, 4—6). Auch Lukas bringt den Mythos in Beziehung zu der Forderung, der Redner müsse die Natur dessen, zu dem er spricht, kennen. (Der grosse Mythos in Platons Phaidros u. s. w. Philos. Monatsh. Bd. 24. 188. S. 292 ff. — Vgl. jedoch Zeller im Arch. f. Gesch. d. Phil. I. 421.)

stände von der höchsten Bedeutung, die er daher in einer gewissen Ausführlichkeit behandelt, wie sie sich nicht aus der ursprünglichen Aufgabe erklären lässt. Er wollte damit zeigen, in welcher Art und Weise er gedachte, philosophische Fragen zu erörtern, nämlich in allumfassendem Zusammenhange[13]. Denn dass der Phaidros programmatische Bedeutung hat, ist augenscheinlich, mag man ihn mit Schleiermacher an den Anfang von Platons schriftstellerischer Tätigkeit überhaupt setzen oder mit Socher und Hermann in ihm die Eröffnungsschrift von Platons Lehrtätigkeit in der Akademie erblicken.

Diesem ersten Teile fügte Platon dann im zweiten die Darstellung der dialektischen Methode bei, so dass das Gespräch nach Inhalt und Form einen Grundriss der platonischen Philosophie darstellen würde. Die Rhetorik würde sich dann zur Dialektik ähnlich verhalten, wie die Liebe der ersten beiden Reden zu der der dritten. Auf diese Weise ist es möglich, beiden Teilen ihre volle Selbständigkeit zu lassen, ohne einen dem andern unterzuordnen, und zugleich wird das Gespräch dadurch wieder zu der philosophischen Höhe emporgehoben, von der es durch Bonitz herabgedrückt worden ist.

Natorp fasst in seiner oben erwähnten Abhandlung den Grundgedanken anders. Er geht davon aus, dass die Liebe Gemeinschaft in der Philosophie sei und sieht in dem Begriffe der Gemeinschaft den letzten Einigungspunkt zwischen dem Thema der Erotik und dem Ergebnis der Schlusserörterung, da die Dialektik als Form, als Methode genau auf dem Motiv der Gemeinschaft beruhe, welches der Erotik der dritten Rede zu Grunde liege. — Näher erblickt dann Natorp im Phaidros eine Beziehung zu einer schon bestehenden Schule Platons. Er findet es in der Stelle, die über den Beruf

[13]) Vgl. 270 C. ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως; Hierher gehört ferner vielleicht der Umstand, dass die dritte Rede wie die zweite ein Bruchstück ist. Auf das πρῶτον (245 C) folgt kein δεύτερον, und die Rede beschäftigt sich bis zu Ende mit den πάθη τε καὶ ἔργα der Seele. Und man kann auch nicht sagen, Platon habe sich durch den Gegenstand fortreissen lassen, da er 253 C ausdrücklich auf die Dreiteilung der Seele zu Anfang der Rede zurückkommt.

des Philosophen handelt (249 C ff.) auffallend, dass die Vergleiche aus dem Mysterienwesen in hohem Grade gehäuft sind und dass sodann die 1. Person Plur. gebraucht wird: wir dem Zeus, andre einem andren Gotte folgend. Die Gefolgschaft des Zeus seien die Philosophen, die geradezu als Stand oder Beruf neben die übrigen Berufsklassen treten: für die Klasse werde hernach einfach „wir“ gesetzt. Man könne somit kaum umhin, an einen äussern Verband zu denken. Soviel bleibe jedenfalls bestehen: Platon spreche als Haupt einer anerkannten Partei der Philosophirenden. Weitere Gründe für seine Auffassung findet der Erklärer in den Aeusserungen über Schriftstellerei, dass die Schrift bestenfalls zur Erinnerung der schon Wissenden diene (275 D 278 A 276 D), und der Gedanke an die „wenig ermutigenden Erfahrungen“ auf dem Gebiete der Schriftstellerei verglichen mit den „weit erfreulicheren“ auf dem der Lehrtätigkeit erkläre „auch allein auf völlig befriedigende Weise diese starke Hintansetzung der Schrift im Munde eines Schriftstellers ohne gleichen“. Am beweisendsten sei aber die Stelle, in der die Lehrtätigkeit verglichen wird mit der Arbeit des Landmanns, der den Samen in den geeigneten Boden streut: so wird der Philosoph vermöge der dialektischen Kunst in die geeignete Seele den Samen der Erkenntnis streuen, der dann zu seiner Zeit schon Früchte bringen wird: den Gegensatz bilden dort die Adonisgärtchen, hier die Schriftgärtchen, die man auch nur zum Spiele pflanze. Natorp meint nun, Platon spreche beidemal von sich selbst und das, was von der dialektischen Unterweisung gesagt werde, setze auch eine Einrichtung voraus, die Bestand habe und von der er eine nachhaltigere Wirkung als von seinen Schriften sich versprechen dürfe.

Dass Dialektik von διαλέγεσθαι herkommt, ist richtig, aber der ausgebildete Begriff hat jede Beziehung zu dem Stammbegriff abgestreift: gerade im Phaidros spricht es Platon aus, dass die Dialektik die Kunst sei, das Mannigfaltige der Wahrnehmungen in die Einheit des Begriffes zusammenzufassen und dann wiederum von dieser Einheit ausgehend die Unterabteilungen des Begriffes in ihrer natürlichen Gliederung zu bestimmen. Die Möglichkeit einer solchen Untersuchung aber hängt gar nicht davon ab, ob sie in Gemeinschaft

mit einem andern angestellt wird oder nicht. So ist der Begriff der Gemeinschaft in der Schlusserörterung nicht der leitende. Aber auch im ersten Teile spielt er bei weitem nicht die Rolle, dass an einen äusseren Verband zu denken wäre. Gerade weil Platon die Philosophen dadurch von den anderen Berufsständen unterscheidet, dass sie das meiste von den Ideen gesehen haben, dürfte es unzulässig erscheinen, einen solchen anzunehmen. Aus diesem Grunde können wir auch nicht zugeben, dass Platon als Haupt einer anerkannten Partei der Philosophierenden spreche. Was endlich die vielbesprochene Aeusserung über Schriftstellerei betrifft, so scheint uns das Nächstliegende eine Erinnerung an Sokrates und seine Verachtung des Schreibens zu sein. Die „wenig ermutigenden Erfahrungen“, die Platon auf dem Gebiete der Schriftstellerei gemacht haben soll, beruhen doch nur auf einer Annahme Natorps; nicht nur, dass uns dafür kein äusseres Zeugniss überliefert ist, spricht der Umstand, dass uns keine einzige platonische Schrift fehlt, offenbar dagegen, da er zu zeigen scheint, welcher Hochschätzung sich die schriftstellerischen Hervorbringungen Platons schon im Altertum zu erfreuen hatten.

VIII.

Der Platonische Philebus und die Ideenlehre[1]).

Von

H. Hoffmann in Offenbach.

Besteht das Gute, das will sagen derjenige Zustand der Seele, welcher das Leben zu einem glücklichen macht (11 D), in Lust oder in Erkenntnis? In keinem von beiden für sich allein, sondern in einem Dritten, in einer Mischung aus den verschiedenen, keineswegs gleichwertigen Arten von Lust und Einsicht, in welcher jedoch die letztere überwiegt. Denn Erkenntnis und Lust, diese Begriffe sind nicht so einfach, wie die Worte sich zunächst so anhören, unter der Hülle des einen Wortes verbergen sich die mannigfaltigsten Erscheinungsformen (12 C). Es ist das eben die alte Geschichte mit dem Einen und Vielen, welche die Philosophen schon so viel Kopfzerbrechens gekostet hat (14 C). Wie ist es möglich, dass das Eins zugleich Vieles ist? Man darf da auch nicht gleich mit einem Sprung von der Einheit zur Vielheit übergehen, wie dies neuerdings Mode geworden ist (16 E f.). Da sind die „Alten" zu loben, die den Göttern noch näher gestanden haben; gleich einem geistigen Prometheusfunken ist ihnen von den Göttern die Kunde geworden, dass alles, was ist, aus dem Eins und dem Vielen, aus einem Begrenzenden und einem Unbegrenzten sich zusammensetzt. Daher muss man nach dem Eins der Reihe nach die Zwei und die Drei ins Auge fassen und so die bestimmte Zahl ermitteln[2]) (16 C f.). A l l e s w a h r e W i s s e n l i e g t i n d e r K e n n t n i s d e r M i t t e l b e g r i f f e, d e r A r t e n. So besitzt noch

[1]) Vergl. H. Hoffmann, Platons Philebus erläutert und beurteilt Progr. beil. Offenburg 1888.

[2]) Offenbar sind mit den „Alten" die Pythagoreer gemeint, welche im Gegensatz zur megarischen Schule und den Eleaten gelobt werden.

17*

kein grammatisches Wissen, wer weiss, was ein Laut im allgemeinen ist und dass es eine Vielheit von Lauten gibt (17 B). Aber diese Prinzipien des Begrenzenden und des Unbegrenzten sind nicht einzuschränken auf den Mikrokosmus unseres Geistes, sie greifen darüber hinaus in den Makrokosmus des Alls (23 C) und erzeugen auch hier ein „gemischtes Geschlecht", in dem *πέρας* und *ἄπειρον* sich durchdringen und zu einer höheren Einheit verbinden; Gesundheit, Harmonie, Schönheit und Kraft sind Produkte dieses Zeugungsprocesses (26 A f.). Es ist ein dem Sein zustrebendes Werden oder ein gewordenes Sein, was auf diese Weise aus dem Reich des „Mehr und Weniger", dem Reiche blossen Werdens, und dem der starren Form, der bestimmten Zahl hervorgeht (26 D). Im Bereiche dieses „gemischten Geschlechts" ist auch das Gute zu suchen, es besteht in einem aus Erkenntnis und Lust harmonisch gemischten Leben (22 A). Ueberwiegen muss in dieser Mischung die Vernunft, denn sie ist der höchsten unter den vier Kategorieen, der *αἰτία* (scl. *τῆς μίξεως*), am nächsten verwandt. Aber auch innerhalb des Erkenntnisgebiets geht wieder das philosophische Wissen den praktischen Fertigkeiten vor, welch letztere zum Guten nur eben noch zugelassen werden (62 C). Von den verschiedenen Arten der Lust verdienen eigentlich nur jene ganz reinen Freuden an einfachen Formen, Farben und Tönen eine Stelle im *ἀγαθόν*, ganz ausgeschlossen sind die grössten und heftigsten Lüste, wie sie aus leidenschaftlicher Begierde entstehen, dagegen können gewisse unentbehrliche Genüsse, soweit sie mit Besonnenheit und Gesundheit verbunden sind, wohl geduldet werden (63 E: *καὶ πρὸς ταύταις τὰς μεθ' ὑγιείας καὶ τοῦ σωφρονεῖν*). Diese Mischung stellt nun also das Gute dar, nicht nur im Menschen, sondern auch im All (64 A), was doch wohl kaum etwas anderes heissen kann als: dieses Urbild eines glücklichen Seelenzustands gilt nicht nur für die Menschenseele, sondern auch für die Weltseele[3]). Das eigentlich Wertvollste in der Mischung liegt im richtigen Maass (64 D), und in der Dreieinheit von Schönheit, Gleichmaass und Wahrheit stellt sich erst das tiefste Wesen des Guten dar, welches aller Be-

[3]) Hierin widerspricht mir E. Zeller, Jahresbericht Arch. II, 4 S. 693.

mühungen, es in einem einzigen Begriff zu erfassen, gespottet hat (65 A). Darnach ordnen sich die einzelnen Bestandteile des Guten ihrem Werte nach so, dass Maass, Ebenmaass und Schönheit die Reihe eröffnen, Vernunft, Einsicht und Kenntnisse folgen und die reinen Freuden, welche mit Erkenntnis und Wahrnehmung verbunden sind, den Kanon beschliessen.

Diese gedrängte Uebersicht über den Gedankengang des Platonischen Philebus kann genügen, um zu zeigen, dass der Dialog von Ideenlehre im alten Sinne nichts enthält, ja, dass sein Inhalt zum Geist der Ideenlehre in einem unlösbaren Widerspruch steht. Hält man sich nur an Platons Worte, so könnte man geradezu sagen: der Philosoph bricht im Phil. mit der Ideenlehre. Doch stehn einer solchen Fassung jene Stellen bei Aristoteles im Wege, wo dieser das Eins und das Grosse und Kleine d. i. das ἄπειρον als die Elemente aufführt, aus denen die Platonische Idee sich zusammensetze (Metaphys. A 6, 984 b. 18) oder die Ideen als Zahlen definiert (vergl. Zeller II, 1 S. 568 ff.). So wird man also besser sagen, nicht Platon gibt seine Ideenlehre im Phil. auf, sondern er gibt ihr eine gänzlich neue Gestalt, in dem Masse, dass er damit seinem idealistischen Standpunkt untreu wird und sich einer realistischen Weltanschauung zuwendet. Das Gute, jene höchste aller Ideen, welche der Philosoph im Staat mit der alles belebenden Sonne vergleicht, sucht und findet er im Phil. in jenem gemischten Geschlecht, welches aus einem Zusammenwirken der beiden Faktoren des Begrenzenden und Unbegrenzten hervorgegangen ist, also einem Compromisse sein Dasein verdankt. Die Idee des Guten, die Sonne der Ideenwelt, stellt der Philebus als das Produkt eines Compromisses hin, dem der Philosoph nicht einmal eine οὐσία zuzuschreiben wagt (s. o.)! Welch ein Abfall! Eben jene Stellen des Aristoteles lassen aber keinen Zweifel übrig, dass in dem Reich des Gemischten wirklich die alte Ideenwelt bez. das Surrogat derselben zu suchen ist. Das ist doch ein völliger Wandel der Anschauungen. Die platonische Idee im alten Sinn könnte höchstens im Reich des πέρας Platz finden, niemals in dem des Gemischten. Denn die Idee im alten Sinn ist einfach und rein und kein Mischungsprodukt, ist reines Sein und kein

dem Sein zustrebendes Werden (γένεσις εἰς οὐσίαν s. o.), sie wird nicht, sie ist. Die Idee, wenn die abtrünnige noch diesen Namen verdient, ist von dem erhabenen Throne ihrer weltentrückten, übersinnlichen οὐσία herabgestiegen, um mit dem ehemals verachteten μὴ ὄν des Werdens eine unsaubere Verbindung einzugehen. Diese so heruntergekommene Idee ist von dem ordinären Ding der Sinnenwelt gar nicht mehr zu unterscheiden. Aber die Erörterung über das Eins und das Viele (s. o.) soll nach Susemihl (Genet. Entw. d. Pl. Ph. II, 1 S. 9), dem Zeller beistimmt (a. a. O.), eine kurze Recapitulation der Ideenlehre enthalten. Es ist aber ein Unterschied, ob nur die alten Fragen von neuem aufgeworfen oder ob sie auch wirklich im alten Sinn beantwortet werden. Das erstere ist der Fall, das zweite nicht. Es wird gefragt (15 B): muss man wirklich existierende Monaden annehmen, können sie im Werden, in dem sie zur Erscheinung kommen, unveränderlich bleiben[1], wie ist ihre Verbindung mit dem Vielen zu denken? Geantwortet wird, um es kurz zu fassen: das Eins geht mit dem Vielen in unserm Geist fortwährend Verbindungen ein (15 D), das ist ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν, und auf diese Verbindungen gerade kommt es an (16 C f.): es ist verfehlt, immer nur das Eins ins Auge zu fassen und dann wieder das Viele und die Zwischenstufen zu überspringen. Wie diese Verbindung der Idee mit dem Vielen zu denken sei, eben das vermochte sich der Plato der alten Ideenlehre nie recht zu erklären, dieser Punkt war die Achillesferse seines Systems gewesen. Hier erscheint diese Schwierigkeit auf einmal als gelöst, sie ist Thatsache, diese Verbindung. Thatsache freilich zunächst nicht im metaphysischen, sondern im psychologischen Sinn. Sie ist ferner Forderung im logischen Sinn: man muss auf diese Mittelbegriffe den Hauptwert legen, so auch bei der Frage nach dem Guten.

Es kann kein Zweifel sein: der Phil. inauguriert jene letzte, realistische Phase des Platonischen Denkens, wie sie in den Gesetzen gipfelt und abschliesst. Der Dialog ist nach der Republik und dem Timäus unmittelbar vor den Gesetzen entstanden.

[1] Dies der offenbare Sinn der verdorbenen Stelle. Vergl. Progr. beil. S. 5.

IX.

Zwei Bestreiter des Proklos.

Von

Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Bei Gelegenheit der Untersuchung der schriftstellerischen Hinterlassenschaft des Bischofs Nikolaos von Methone[1], des bekannten Bestreiters der „Theologischen Unterweisung" (Στοιχείωσις θεολογική) des Proklos gelang es mir durch Heranziehung bisher unbeachtet gebliebener Veröffentlichungen eine für die Geschichte der Philosophie beachtenswerthe Vermuthung von Leo Allatius und Fabricius[2] zur Gewissheit zu erheben und die für die Geschichte des in Betracht kommenden Schriftthums daraus sich ergebenden Folgerungen zu ziehen. Da letztere um der theologischen und kirchengeschichtlichen Umgebung willen, in der sie sich bewegen, den Lesern dieser Zeitschrift sicher unbekannt geblieben sind, so erlaube ich mir das dort zerstreut Vorgetragene hier noch einmal kurz zusammenzufassen, mit dem Wunsche, es möchten philosophische und philologische Fachgenossen den dargelegten Sachverhalt prüfen und weiter verfolgen.

Leo Allatius überlieferte u. a. folgende Verse des hauptsächlich unter Kaiser Michael VIII. Paläologos (1261—1282) wirkenden, 1198 zu Konstantinopel geborenen und 1272 im Kloster gestorbenen Philosophen Nikephoros Blemmides[3]:

[1] Zeitschr. f. Kirchengesch. IX. S. 405—431 u. 565—590.

[2] Leo Allatius, De eccles. occident. et orient. perpet. consens. p. 682. Fabricius, Biblioth. Graec. XI, 290 (ed. Harles).

[3] Von philosophischen Schriften desselben sind die Ἐπιτομὴ λογικῆς, Ἐπιτομὴ φυσικῆς, Λόγος περὶ ψυχῆς (1263), Λόγος περὶ σώματος (1267), Περὶ

Ὅσοι γὰρ θεσμοὺς πατέρων χριστοφόρων
ἀποστολικάς τε παραδόσεις ἐνθέους,
πίστεως ἁπλῆς ἀληθεστάτους ὅρους,
θέλετε ἰδεῖν ἀμέμπτους ὀρθοδόξους,
δεῦτε πρόσιτε τῷ σοφῷ διδασκάλῳ
Νικολάῳ λάμψαντι νέῳ Μεθώνης·
ἔνθους ἀρετῆς, σώφρονος συνουσίας,
ἣν ἔννομοι κυροῦσι τῆς γραφῆς τύποι.
ὁ τῶνδε πατὴρ γνησίων νοημάτων,
δι' ὧν νόθον κύλικα πορνικοῦ σπόρου
ἔξωθεν ἕλκων, ἀλλόφυλον ὡς γένος
πρὸς ἐξαπάτην τῶν λόγων τοὺς φληνάφους
ἤλεγξε, κατέβαλε ῥίψας εἰς χάος,
καὶ συλλογισμῶν τοὺς ἀσυμπλόκους βρόχους
ἔλυσεν ἄρδην ὡς ἀραχνίους μίτους.

Auf dieselben Verse bezogen sich dann in neuerer Zeit der viel geschmähte, aber oft mit Unrecht verdächtigte Simonides[4]) und sein Landsmann Demetrakopulos[5]).

Der Dichter spricht offenbar von einem noch Lebenden, wenn er seine Zeitgenossen auffordert:

δεῦτε πρόσιτε τῷ σοφῷ διδασκάλῳ
Νικολάῳ λάμψαντι νέῳ Μεθώνης.

Er nennt den Nikolaos von Methone gerade den neuen, jüngeren (νέον), im Gegensatze nicht zu irgend einem anderen Nikolaos, etwa, wie Simonides und Demetrakopulos meinten, zu Nikolaos von Myra in Lycien, sondern zu dem bekannten älteren Bischof Nikolaos von Methone, dem Zeitgenossen des Kaisers Manuel Komnenos (1143—1180), dessen Licht einst, wie ich eingehend gezeigt zu haben glaube, von seiner kleinen messenischen Stadt hell in die christliche Welt hinausleuchtete. Leo Allatius

ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως in einem Sammelbande zu Leipzig bei Breitkopf 1784 herausgegeben, anderes, von Demetrakopulus in seiner Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη (Leipzig 1866), S. λα aufgezählt, ist noch unveröffentlicht. Ebendaselbst S. λβ eine dem Cod. Monac. 225 entnommene Mittheilung des Blemmides selbst über seine Schriften aus dessen Περὶ τῶν κατ' αὐτὸν διήγησις μερική. λόγος Β'.

4) Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες, London 1859, S. ς'.

5) Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig 1872, S. 24 und in der Vorrede zweier von Demetrakopulos zum ersten Male (Leipzig 1865) herausgegebenen Schriften des Nikolaos von Methone, S. β'.

nun und Fabricius haben daher aus jener Stelle richtig auf zwei Bischöfe von Methone Namens Nikolaos geschlossen, ohne von den Nachrichten etwas zu wissen, die wir Simonides verdanken. Dieser theilt nämlich auf Grund der handschriftlich in einem der Athosklöster vorhandenen Schrift des Hieromonachos Stephanos Περὶ τῶν τοῦ Ἄθω ἐνδόξων ἀνδρῶν (zu Athen geboren im Jahre 1632, im Xenophonskloster auf dem Athos im Jahre 1705 gestorben, vgl. a. a. O. S. 116) mit, Nikolaos von Methone, aus dem thrakischen Methone stammend und in Byzanz gebildet, sei nach längerem Aufenthalte in mehreren Athosklöstern in das peloponnesische Methone übergesiedelt, hier, 42 Jahre alt, nach dem Tode des Bischofs Chrysanthos, seines Verwandten, im Jahre 1224 dessen Nachfolger geworden und 1257 daselbst gestorben. Dieser Bischof war der unmittelbare Zeitgenosse des Nikephoros Blemmides, der von ihm, wie wir gesehen, mit hoher Achtung redet.

Die berühmte „Widerlegung des Proklos“, welche zum ersten Male von J. Th. Vömel, dem verdienten Demosthenesforscher, nach drei Codd. Leidenses (Catalog. bibl. Leidens. p. 334, No. 4, p. 335, No. 23, p. 327, No. 47) und einem Cod. Monac. 59 im Jahre 1825 zu Frankfurt a. M. herausgegeben worden ist, trägt die Aufschrift: Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου, πρὸς τὸ μὴ συναρπάζεσθαι τοὺς ἀναγινώσκοντας ὑπὸ τῆς ὑποφαινομένης αὐτῇ πειθανάγκης καὶ σκανδαλίζεσθαι κατὰ τῆς ἀληθοῦς πίστεως. Befremdlich erscheint mir zunächst des Simonides an die von ihm S. η′ seines Werkes mitgetheilte Aufschrift dieses Werkes geknüpfte Bemerkung ὅπερ μάλιστα καὶ ἐξεδόθη. Meines Wissens ist des Nikolaos „Widerlegung des Proklos“ nur in dieser einen Ausgabe Vömel's vorhanden. Und wunderbar ist es wiederum, dass Simonides diese Schrift nicht gekannt hat, wozu ihm die Münchener Bibliothek, deren Handschriften er um jene Zeit, d. h. Ende der fünfziger Jahre, vielfach durchforschte, doch die beste Gelegenheit bot. In dem Verzeichniss der Werke jenes von Simonides auf Grund der Nachrichten des Stephanos von Athen in's 13. Jahrhundert versetzten Nikolaos von Methone erscheint nun aber noch, ohne dass Simonides oder irgend einer der späteren

Gelehrten (die freilich, nachdem Simonides zumeist seines Uranios wegen in Bann und Acht gethan war, sich um jene seine 1859 bei David Nutt in London erschienene Schrift gar nicht gekümmert haben) auf die merkwürdige Thatsache aufmerksam geworden wäre, ein andres Werk des Nikolaos mit der Aufschrift: Συζητήσεις περὶ θεολογικῶν θεσμῶν τοῦ Πλατωνικοῦ φιλοσόφου Πρόκλου βιβλία ἕξ. Diese von der, wie oben angegeben, übereinstimmenden Ueberlieferung abweichende Fassung, in welcher ausserdem von sechs Büchern die Rede ist, während die handschriftliche der Proklos-Widerlegung nirgends eine Bucheintheilung erkennen lässt, sondern übereinstimmend 198 Kapitel aufweist, nöthigt uns, an eine durchaus andere Schrift und an einen anderen Verfasser zu denken. Wenn in den Tagen des Nikolaos von Methone, im ersten Drittel des 12. Jahrhunderts, die Στοιχείωσις θεολογική des grossen Lykiers noch so zahlreich verbreitet, die Freude an platonischer Forschung im hellenischen Volke so tief gewurzelt war, dass infolge dessen der Bischof von Methone Gefahr für die Christen seiner Zeit befürchtete und aus diesem Grunde sich zu einer Widerlegung des philosophisch so gründlichen und äusserst fein gefügten Werkes entschloss: so werden wir im Hinblick auf Nikephoros Blemmides und Stephanos von Athen folgern dürfen, dass der Methonensische Nikolaos des 13. Jahrhunderts, ein hervorragender und vielleicht auf den Ruhm seines grossen gleichnamigen Amtsvorgängers eifersüchtiger Mann, dessen übrige Schriftstellerei, Simonides' nach handschriftlichem Befund gegebenen Nachrichten zufolge, entschiedene Anlehnung an dessen theologische Werke verräth, gegen des Proklos „Theologische Unterweisung“ den Kampf abermals aufzunehmen sich veranlasst gesehen hat. Wer hat dieses Werk schon gesehen oder weiss von seinem Verbleib über Simonides' Nachrichten hinaus Zuverlässiges zu melden? Es wäre doch sehr wünschenswerth, wenn demselben jetzt ein wenig genauer nachgespürt werden könnte. Die Zeit der Abfassung würden wir, Stephanos' Angaben folgend, um die Mitte des 13. Jahrhunderts setzen, eine Zeit, in welcher die philosophischen, besonders die platonischen Studien in Byzanz noch in hoher Blüthe standen. Auch des ersten Nikolaos von

Methone „Widerlegung der theologischen Unterweisung des Proklos" können wir ja unzweifelhaft im Allgemeinen richtig dem 12. Jahrhundert zuweisen. Sollte es aber, da das Werk uns in Vömel's Ausgabe selbst vorliegt, nicht möglich sein, zu einer etwas genaueren Zeitbestimmung zu gelangen?

Die Gelehrten, welche mit diesem ausgezeichneten Werke des Bischofs von Methone sich beschäftigt haben, sind, soweit ich sehe, der gründlichen Erforschung seiner Abfassungszeit aus dem Wege gegangen. Vömel begnügte sich damit, die Ansichten der Früheren, besonders des Fabricius, zu verzeichnen. Er theilt in seiner Vorrede einen dem Cod. Paris. 1256 der „Widerlegung des Proklos" angefügten Brief Gaffarelli's vom Jahre 1674 mit, welcher von der Veranlassung und der Zeit, in welcher Nikolaos schrieb, die sonderbare Meinung aufstellt (S. XVI): „Agnovi enim aurum vere partum esse nobilissimi illius Nicolai, Methonensium quondam episcopi, Graeci, qui floruit paulo post concilium Florentinum, cuius occasione egregium hoc opus posteritati consecravit." Schon Vömel wies darauf hin, dass, wenn Gaffarelli das ökumenische Concil zu Florenz im Jahre 1439 meinte, er sich entschieden geirrt hat, während andererseits, wenn er auf das gleichfalls zu Florenz im Jahre 1106 abgehaltene Concil blickte, die vermuthete Beziehung dadurch zu einer sehr unwahrscheinlichen wird, dass jenes Concil rein provinziales Gepräge trug, und die Griechen auf demselben nicht anwesend waren. Nicolai verlegt die Abfassung in seiner Geschichte der griechischen Literatur S. 693 gar ungefähr in das Jahr 1190, was unbedingt falsch ist, während er in der neuen Bearbeitung (Bd. III, 1878. S. 269) die Schrift allgemeiner als aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammend bezeichnet. Andeutungen innerhalb der Schrift, aus denen auf die Abfassungszeit geschlossen werden könnte, sind, soviel ich weiss, nicht vorhanden. Die einzige Stelle, welche entfernt als zweckdienlich angesehen werden dürfte, will ich hier kurz erwähnen; vielleicht gelingt es philologischen Fachgenossen, genauere Angaben zu ermitteln, als ich sie hier geben kann, denn nur gemeinsame Arbeit wird diese Fragen zu lösen vermögen.

Nicolai (a. a. O. Bd. III, S. 307) setzt Eustratios von Nicäa,

den Verfasser eines Commentars von mindestens vier Büchern zu Aristoteles' Nikomachischer Ethik sowie zum zweiten Buche der zweiten Analytik, in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts. Nun erwähnt Nikolaos in seiner „Widerlegung des Proklos" (p. 77b = S. 123 Vöm.) diesen Eustratios also: Ἔτι πρὸς τὰ νῦν τούτου λεγόμενα περὶ τῶν ἀρχικῶν αἰτίων ἀπορητέον, εἰ πολλὰ τὰ ἀρχικὰ αἴτια, πρότερον ἴσα πάντα καὶ κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ δύναμιν καὶ πάντῃ ταὐτά, ἢ τὰ μὲν μείζω, τὰ δὲ ἐλάττω; Τοῦτο δὴ τὸ τοῦ σοφωτάτου μάρτυρος Εὐστρατίου περὶ τῶν πολλῶν θεῶν προβληθὲν ζήτημα. Zweierlei ist hier der Aufklärung bedürftig, die Sache und die Person. Sachlich bemerkt Vömel mit Bezug auf die angeführte Stelle: „Hoc quaerendum fuerit in Eustratii Nicaeni codice de processione Sp. S. manu scripto, qui servari dicitur in Bibl. Vallicellana[?]. Vide Cav. Script. eccl. hist. lit. p. 446. Nisi fuerit quaerendum in eiusdem Eustratii Comm. in Aristotelis Analyt. post. L. II. Venet. 1534. libro raro. Vid. Buhle in Arist. Edit. Bipont. T. I. p. 299." Ob dieser Hinweis auf den Aristoteles-Commentar den richtigen Aufschluss bringt, vermag ich nicht zu sagen. Ich möchte die erstere, von Vömel angedeutete Stelle für die wahrscheinlich gemeinte halten und sehe das, worauf Nikolaos verweist, in der von Demetrakopulos in seiner Ἐκκλησ. βιβλιοθ. S. 47 ff. veröffentlichten Schrift des Eustratios über den h. Geist auf den Seiten 54—57 ausgeführt. Was die Person des Eustratios anlangt, so ist es fraglich, ob wir aus dem Beiwort μάρτυς einen beweiskräftigen Schluss werden ziehen dürfen. Nach Anna Komnena gehört Eustratios dem Anfange des 12. Jahrhunderts an[6]), sie bezeichnet denselben als ἀνὴρ τά τε θεῖα σοφὸς καὶ τὰ θύραθεν, αὐχῶν ἐπὶ ταῖς διαλέξεσι μᾶλλον ἢ οἱ περὶ τὴν στόαν καί ἀκαδημίαν ἐνδιατρίβοντες. Wir erfahren von ihm[7]), dass er in den letzten Regierungsjahren des Kaisers Alexios Komnenos in Philippopolis in Gegenwart des Kaisers ein Religionsgespräch mit einem Manichäer oder Armenier über die beiden Naturen in Christus abhielt. Da-

[6]) Vgl. Demetrakopulos, Ὀρθ. Ἑλλάς, S. 12.

[7]) Annae Comnenae Alex. XIV, 8. Nicet. Chon. Panopl. bei Tafel, Supplem. hist. eccl. Graecor. saec. XI et XII spectant. (Tübingen 1832), S. 3 und 4.

nach verfasste er zwei Bücher wider die Sekte der Armenier, in denen sich Abweichungen von der rechtgläubigen Kirchenlehre fanden. Infolge des dadurch erregten Anstosses sah sich Eustratios veranlasst, im April des Jahres 1117 an den Kaiser, den Patriarchen und die Synode eine Schrift (Ἐξομολόγησις)[8]) zu richten, in welcher er seine in jenen beiden Büchern vorgebrachten Irrthümer verwarf und verurtheilte. Kurz darauf wurde er, wie Niketas berichtet, als Urheber einer neuen Ketzerei, des erzbischöflichen Stuhles entsetzt. Vor seinem Tode schrieb er, um seine wirkliche Sinnesänderung zu bekräftigen, ein Bekenntniss nieder, welches uns gleichfalls Niketas aufbehalten hat. Mit Bezug auf dieses traurige Geschick, dem der Tod nach nur wenigen Jahren, wie es scheint, ein Ziel setzte, dürfte Eustratios von Nikolaos als μάρτυς bezeichnet worden sein. Denn die wissenschaftliche Tüchtigkeit des Mannes war in jenem Zeitalter so allgemein anerkannt, dass nicht bloss ein so hervorragender Kirchenlehrer wie Nikolaos von Methone sich wiederholt auf ihn berief, sondern sogar die Synode vom Jahre 1158 unter den Zeugnissen der Väter eine längere Stelle aus des Eustratios zweitem Buche Περὶ ἀζύμων als Beweisstelle anzuführen kein Bedenken trug[9]). Diese Thatsache lässt nicht minder auf das hohe Ansehen des Eustratios schliessen, wie auch darauf, dass er etwa schon seit einem Menschenalter nicht mehr zu den Lebenden gehörte, so dass man selbst in rechtgläubigen Kreisen zu einer unbefangenen Würdigung der theologischen Leistungen des Mannes fähig war.

Dieser Annahme scheint mir die Thatsache nicht zu widersprechen, dass Nikolaos in seiner a. a. O. S. 575 von mir dem Jahre 1157 zugewiesenen Schrift über Paulus' Ausspruch 1. Kor. 15, 28 mit deutlicher Bezugnahme auf Eustratios' Abweichung in der Lehre von den beiden Naturen in Christus, diesen, den er mit Namen nicht nennt, als τις τῶν μικρὸν πρὸ ἡμῶν (a. a. O. S. 307) bezeichnet. Die Lebenszeit an sich kann hier selbstverständlich

[8]) Zum ersten Male veröffentlicht von Demetrakopulos im Prologos seiner Ἐκκλησ. βιβλιοθ. S. ια'—ιε'.

[9]) Mai, Spicileg. Roman. X. S. 51.

nicht gemeint sein, sondern doch wohl nur die der bischöflichen Wirksamkeit oder des schriftstellerischen Auftretens. Als solche würden wir etwa die dreissiger Jahre des 12. Jahrhunderts betrachten können.

Demnach würde sich für die Abfassung von Nikolaos' „Widerlegung der theologischen Unterweisung des Proklos" der Anfang dieses Zeitabschnittes, vielleicht, wenn wir den Ausdruck μάρτυς pressen wollten, eher die Nähe der zwanziger Jahre, als die bis jetzt wahrscheinlichste Zeit der Abfassung bezeichnen lassen. Auf die gleiche oder auch nur annähernd gleiche zeitliche Entfernung etwa aus der Fassung der in der eben erwähnten Schrift vom Jahre 1157 sich findenden Stelle über die Lehre der Manichäer (S. 304) im Vergleich zu der ganz ähnlichen in der „Widerlegung des Proklos" (p. 43 a = S. 72 Vöm.) aufstossenden zu schliessen, würde ich für zu gewagt halten müssen.

Soviel von den beiden mittelalterlichen Bestreitern des Proklos. Vielleicht weiss aus dem Leserkreise des „Archivs" dieser oder jener über dieselben und ihre Widerlegung des Proklos Genaueres anzugeben.

X.

Ueber neuere Beiträge zur Geschichte der Poetik.

Von

Eugen Wolff in Kiel.

Die Regsamkeit unserer litteraturgeschichtlichen Studien hat sich neuerdings auch auf die Geschichte der Poetik ausgedehnt. Nach Karl Borinskis Schrift über „Die Poetik der Renaissance und die Anfänge der litterarischen Kritik in Deutschland" (1886) wandte sich das Interesse, wie wohl begreiflich, vorwiegend dem 18. Jahrhundert zu. Namentlich liegt, der Zeit nach an jenes Buch anknüpfend, nunmehr eine „Geschichte der poetischen Theorie und Kritik von den Diskursen der Maler bis auf Lessing" von Friedrich Braitmaier vor (2 Theile, Frauenfeld, J. Hubers Verlag, 1888 und 1889). Unmittelbar vorher erschien eine Arbeit über die erste Hälfte dieses Themas allein, unter dem Titel: „Die Poetik Gottscheds und der Schweizer litterarhistorisch untersucht" von Franz Servaes (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker, Band 60, Strassburg, Karl J. Trübner, 1887). Das Jahr 1889 zeitigte daneben eine Anzahl von Einzelbeiträgen zur Geschichte der Poetik im 18. Jahrhundert: so Oscar Natoliczka: Schäferdichtung und Poetik im 18. Jahrhundert (Vierteljahrschrift für Litteraturgeschichte II, 1 ff.), J. Bystroń: Lessings Epigramme und seine Arbeiten zur Theorie des Epigramms (Leipzig, Gustav Fock), Gustav Zimmermann: Versuch einer Schillerschen Aesthetik (Leipzig, B. G. Teubner), schliesslich Karl Gneisse: Untersuchungen zu Schillers Aufsätzen „Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen".

„Ueber die tragische Kunst“ und „Vom Erhabenen“ (Weissenburg i. E., Programm-Abhandlung des Gymnasiums).

Wollen wir prüfen, inwieweit diese Schriften die Wissenschaft fördern, so harrt zunächst die Vorfrage der Erledigung: zur Förderung welcher Wissenschaft sie eigentlich verfasst wurden; denn die Litteraturgeschichte und die Philosophie nehmen gleichermassen Antheil an der Poetik und deren Geschichte. Oder vielmehr wir werden fragen müssen, ob diese Werke nach beiden gekennzeichneten Seiten hin ihrer Aufgabe gerecht werden; ist doch das Wort Wilhelm Scherers von bedeutsamer Wahrheit: „Zwischen Philologie und Aesthetik ist kein Streit, es sei denn, dass die eine oder die andere oder dass sie beide auf falschen Wegen wandeln.“ Obgleich also die genannten Schriften aus litteraturgeschichtlichen Kreisen hervorgegangen zu sein scheinen, bleibt zu erwarten, oder doch zu fordern, dass sie auch für die Philosophie Nutzen bringen.

Diese Forderung ist um so nachdrücklicher gerade dann zu erheben, wenn sich die Verfasser, wie Braitmaier, gegen die bisherige Geschichtschreibung der Aesthetik wenden. „Ist die dürftige Skizze, die die Geschichten der Philosophie geben“, sagt er II, 143, „wenigstens im ganzen richtig, so ist die betreffende Partie in den Geschichten der Aesthetik, wie überhaupt die Zeit vor Kant, mit geradezu verblüffender Oberflächlichkeit und Unkenntniss der Quellen geschrieben. Man greift beliebig aus der Vorrede oder Einleitung ein paar Sätze heraus, verdreht sie in das Gegentheil ihres Sinnes, zieht Folgerungen daraus, an die der Verfasser nie gedacht — und der Mann ist abgethan.“ — Gleich nervös polemisirt der Verfasser indess gegen Danzel, den ersten Litterarhistoriker, welcher das behandelte Gebiet quellenmässig erschlossen hat; in schroffem Widerspruch mit der herrschenden Auffassung sieht er (I, 4) den Unterschied zwischen diesem Forscher und Gervinus darin, „dass Danzel die Geschichte philosophisch construirt, Erscheinungen von unbedeutender Tragweite zu Ideen, die die ganze Entwicklung beherrschen sollen, aufbauscht und so ein Bild des geschichtlichen Verlaufs entwirft, das der Wirklichkeit nicht entspricht. Es fehlt dem Aesthetiker der sichere historische Takt“. — Auch zu der Methode der heutigen Litteraturgeschichte stellt

sich Braitmaier in Gegensatz durch verweisende Behauptungen wie (ebd.): „Jeder, der die zahlreichen Briefwechsel des vorigen Jahrhunderts kennt, weiss, dass keiner ausser dem Goethe-Schillerschen eine wirkliche Ergänzung der litterarischen Thätigkeit des Schriftstellers bietet."

Dadurch erregte Zweifel an der ruhigen Objectivität des Buches finden in den ersten, Gottsched gewidmeten Kapiteln desselben leicht bestimmte Nahrung: in dem Streben, die vor Danzel über Gottsched herrschende Ansicht wiederherzustellen, wird ihm nicht nur Gottsched, sondern auch Danzel zu einer lächerlichen Figur; nach einer directen Bemerkung (I. 230) scheint Braitmaier sich fast als „Vertreter" der „Sache" der Schweizer zu fühlen. Das sind Temperamentsausbrüche, welche auch den wohlwollendsten Leser zunächst stutzig machen.

Und wohlwollende Leser verdient das Braitmaiersche Buch trotz alledem. Der Ernst und treue Fleiss jahrelanger Hingebung spricht aus ihm ebenso unverkennbar wie die umfangreiche Kenntniss der Poetik in ihrer geschichtlichen Entwicklung und die Fähigkeit selbständiger, verhältnissmässig klarer Darstellung der oft wirren Theorien. In der Zuverlässigkeit dieser positiven Darstellung liegt denn auch der Hauptwerth des Werkes. Aber selbst die Urtheile verdienen ausserhalb der Gottsched gewidmeten Partie meist sicher und treffend genannt zu werden. Namentlich ist der Verfasser von einer absoluten Ueberschätzung der Schweizer weit entfernt, betont vielmehr (I. 28) an Bodmer sehr richtig „die nüchterne Verständigkeit, die Vorliebe für Reflexion und rhetorisches Pathos." Der Geschmack ist für denselben Bodmer noch durchaus Sache des Verstandes (I. 82); charakteristisch ist namentlich, was die Schweizer unter Phantasie verstehen (I. 66): sie beweise ihre Schöpferkraft in der Allegorie, der äsopischen Fabel und — den Todtengesprächen! Wir sehen in Bodmer und Breitinger eben einen Versuch, mit lahmen Schwingen sich etwas über den Erdboden zu erheben, — das Streben des Verstandes, das instinctiv geahnte Uebersinnliche der Poesie zu begreifen. Andererseits fehlt ihnen nicht allein philosophische Schulung, sondern überhaupt die Fähigkeit zu streng logischem Denken (I. 68), so dass denn in

der That ihre Schriften aussergewöhnlich wirr und widerspruchsvoll sind.

Mit Recht stellt Braitmaier ferner Johann Elias Schlegel an die höchste Stelle der vorbaumgartenschen Zeit, wenn er auch als Quelle von dessen ästhetischen Anschauungen weit mehr als zutreffend die Schriften der Schweizer annimmt; in Wahrheit geht J. E. Schlegel von Gottsched aus; dessen Autorität wird in ihm allerdings mit durch die Schweizer erschüttert, aber über ihn hinaus gelangt er erst mit Hülfe vorgeschrittener französischer Kunstrichter. — Wie leicht Johann Adolf Schlegel gegen diesen seinen Bruder wiegt, kommt ohne Verkennung von dessen Verdienst, das in der Verwerfung der Naturnachahmung als höchsten ästhetischen Grundsatzes besteht, ebenso treffend zur Darstellung wie der Fortschritt, welchen Gellert nach der Seite des Gefühls hin herbeiführt.

Der II. Band hebt mit einer manches Neue bringenden historischen Entwicklung und selbständigen kritischen Würdigung von Baumgartens Grundlegung der eigentlichen Aesthetik an. Es folgt eine schlagende Charakteristik von Sulzers intellectuell - moralisch beschränkter Theorie. Ueberwiegend ist dieser Band Moses Mendelssohn gewidmet; hier gewinnt der Verfasser höchst interessante, zum Theil überraschende Ergebnisse; so namentlich in Gegenüberstellung von Mendelssohn und Herder (II, 134 ff.: „So ist Herder ebenso wenig Vertreter des rein modernen Gedankens, als Mendelssohn der blosse Vertreter der alten Schule“) sowie im Nachweis von Mendelssohns Einfluss auf Schiller (II, 150 f.); mit vollem Rechte erkennt er auch in Mendelssohns Schriften die starke Betonung des philosophischen Gehaltes für die moderne Poesie an und plädirt warm für eine gerechtere Würdigung von Mendelssohns verständnissvollem Eifer auf dem Gebiete des deutschen Geisteslebens. Mit einer anschaulichen und besonders auch gegen Lessing unbefangenen kritischen Charakteristik von Nicolais Abhandlung und Mendelssohn-Lessings Briefwechsel über die Tragödie schliesst das Werk.

Es könnte Verwunderung erregen, in ein und derselben Schrift den Verfasser anfangs als Heisssporn, später als besonnen abwägenden Historiker kennen zu lernen. Indessen hat er schon

1879 eine Programmabhandlung über „Die poetische Theorie Gottscheds und der Schweizer" veröffentlicht und hält, wie er betont, an der dort gegebenen Darstellung, mehr als gut war, auch heute noch fest. Er hat aber inzwischen erst geschichtliche Anschauung erworben, scheinbar unbewusst, so dass er verabsäumte, auf Grund derselben die vorgefasste Meinung über seinen Ausgangspunkt Gottsched einer Nachprüfung zu unterziehen.

Diese im grössern Theil von Braitmaiers Werk nun vorherrschende geschichtliche Anschauung wird gewiss auch als eigentliches Moment der philosophischen Betrachtung bezeichnet werden dürfen: deren Wesen ja eben darin besteht, jeden Geist aus sich selbst zu begreifen. Es wäre zu wünschen, dass dieses Eindringen in den geschichtlichen Zusammenhang und Geist der Zeiten sich bis ins Einzelne zu einem ausgeführten Gemälde rundete, dass also die Geschichte der Poetik eine gleich feste Methode erringt wie die Geschichte der Poesie. Von verstreuten glücklichen Ansätzen — gerade auch in Braitmaiers Werk — abgesehen, gaben die bisherigen Beiträge zur Geschichte der Poetik meist nur positive Charakteristik von Ideen, Darstellung von Theorien: die Litteraturgeschichte ist aber schon dazu vorgeschritten, diese Theorien und Ideen, die doch nichts für sich Bestehendes sind, zu der geschichtlichen Gesammtentwicklung in Beziehung zu setzen und in Zusammenhang zu betrachten mit dem, woran sie gebunden sind, mit den Menschen, welche Träger der Ideen sind. Erst dadurch wird vollends klar, wie durch Anlagen und Verhältnisse der Personen die Theorien sich aus- und umbilden; erst dadurch sehen wir die Ideen mit Nothwendigkeit aus dem Geiste der Zeit und der Schaffenden herauswachsen und verlieren jene unphilosophische Anschauung von Zufälligkeit der geistigen Erscheinungen. Es liegt auf der Hand, dass eine solche Darstellung nur auf Grund ausgeführter Einzeluntersuchungen möglich sein wird, so dass an einer heutigen Zusammenfassung grösserer Zeitabschnitte niemand billigerweise den Mangel solcher Bezugnahme rügen darf. Worauf es hier ankam, war, ein Ziel hinzustellen, welches die Geschichte der Poetik zu erstreben hat. Dabei bleibt natürlich der von Brait-

maier meist wohl beachtete Zusammenhang mit den philosophischen Systemen der Zeit immer in erster Linie stehen.

So würde namentlich die Stellung Gottscheds sich mit wissenschaftlicher Ueberzeugungskraft bezeichnen lassen, wenn wir einerseits fragen, inwieweit er einen Fortschritt oder Rückschritt über die deutsche Poesie sowie die deutsche und fremde Poetik im 17. und ersten Viertel des 18. Jahrhunderts herbeiführt, andererseits inwieweit noch die folgende Generation und namentlich Lessing auf seinen Schultern steht. Woher plötzlich dieser ganze Leipziger Dichterkreis? woher Gottscheds vorübergehende Dictatur? Hierin liegt doch ein geschichtliches Problem, und des weiteren ein philosophisches: welche Bedeutung hatte und hat dennoch die Betonung der Naturwahrheit in der Kunst?

Beurtheilen wir indess das Braitmaiersche Werk nach allen Anforderungen, die sich heute an eine orientirende Gesammtbetrachtung eines grösseren Abschnittes aus der Geschichte der Poetik stellen lassen, so ist dasselbe entschieden als nützlich und an vielen Punkten fördernd zu bezeichnen. Ich möchte selbst anerkennen, dass der kalte Wasserstrahl, mit welchem der Verfasser Gottsched und dessen verdienten Retter Danzel überschüttet, für den künftigen Biographen des litterarischen Dictators sein Heilsames hat: es ist wenigstens zutreffend, dass Danzel, unter Beiseitelassung der Werke, fast ausschliesslich auf den Briefen an Gottsched fusst; und ich halte nach dem nüchternen, wenn auch zu schroffen und unhistorischen Urtheil Braitmaiers die Gefahr einer Ueberschätzung Gottscheds nach der rein geistigen Seite wesentlich verringert. Als ein Verdienst darf es der Verfasser namentlich in Anspruch nehmen, durch Heranziehung der frühen Zeitschriften Gottscheds und der Schweizer die Entwicklung ihrer Theorien, allerdings nur so lange sie führende Geister sind, veranschaulicht zu haben.

Dennoch verliert die Schrift von Servaes über denselben Gegenstand nicht ganz ihren Werth, soweit ihr ein solcher überhaupt innewohnte. Man darf denselben in der ansprechenden und anschaulichen allgemeinen Kennzeichnung des Gottschedschen und schweizerischen Systems sehen; von einer geschichtlichen Entwick-

lung ist Servaes indess so weit entfernt, dass er z. B. nicht einmal die 1. Auflage von Gottscheds Critischer Dichtkunst eingesehen hat. Mancherlei hübsche Bemerkungen laufen unter; namentlich sind die von Danzel schon angedeuteten Beziehungen zu den Philosophien von Leibniz, Wolf und besonders auch Gottsched selbst consequent verfolgt; er verweist mit Recht auf den merkwürdigen Vortrag Gottscheds „Ob man in theatralischen Gedichten allezeit die Tugend als belohnt und das Laster bestrafet vorstellen müsse", worin Gottsched das früher anerkannte Moralitätsprincip zu Gunsten unumschränkter Durchführung seines Nachahmungsprincipes aufgiebt; er bringt einmal verständnissvoll die Theorien mit der psychologischen Anlage der Menschen zusammen, — aber im ganzen ist die Schrift doch nicht tiefer eindringend, manche Aeusserungen, die an sich in richtiger Linie liegen, werden in ihrer verallgemeinernden Form falsch oder zum mindesten schematisch, und namentlich das Kapitel „Litteraturfehde" ist gar zu oberflächlich abgethan.

Eine sehr interessante Ergänzung erfährt Braitmaiers Zusammenfassung durch Netoliczkas fleissige und gründliche Behandlung der Theorie des Idylls. Wirksam ist die zusammenhängende Betrachtung von Theorie und Production: sie beeinflussen sich in der That fast immer. Als Ausgangspunkt der Untersuchung dient Johann Adolf Schlegels Aufsatz „Der eigentliche Gegenstand der Schäferpoesie": nicht nur das Verhältniss zu andern deutschen Stimmen, sondern auch zu Fontenelle und dem Guardian wird klargelegt, namentlich aber Gottscheds Stellung zu dieser Frage charakterisirt. In Uebereinstimmung mit Braitmaier sieht der Verfasser als ersten bedeutsamen Fortschritt die Kritik Mendelssohns über J. A. Schlegel in den Litteraturbriefen an. Treffend kommt schliesslich zur Geltung, wie erst Herders litteraturvergleichender Blick den Abstand zwischen Gessner und Theokrit markirte. Daran schliessen sich (allerdings nur kurze) Hinweise auf Schillers entscheidende Untersuchungen über das Idyll im Aufsatz über naive und sentimentalische Dichtung sowie auf Aeusserungen der Söhne J. A. Schlegels, der beiden Romantiker.

Zu Herder führt uns auch Bystrońs Schrift, welche in einer

Gegenüberstellung von Lessings und Herders Epigrammentheorie gipfelt: Lessings Muster Martial, Herders classischeres die griechische Anthologie; Lessing kennt nur eine wahre und höchste Gattung des Epigramms, Herder unterscheidet sieben, und „bildet sich“, wie er erklärt, „noch nicht ein, jede epigrammatische Schönheit mit diesen Abtheilungen gefesselt zu haben“. — Es ist erfreulich, durch diese Abhandlungen den Blick über Lessing hinaus auf Herder gerichtet zu sehen, welcher durch die kanonische Bedeutung, zu welcher Lessing in ausserphilosophischen Kreisen noch vielfach erhoben wird, allzusehr in den Schatten trat.

Schillers ästhetische Schriften dagegen bilden seit lange ein Lieblingsthema kunsttheoretischer Studien, freilich mehr im allgemeinen Interesse der Philosophie und Aesthetik als im besondern der Poetik. Es fehlt noch an einer Darstellung, welche das Verhältniss von Schillers Aufsätzen zu der specifisch dichterischen Theorie und Production grundsätzlich verfolgte. Dann würde sein Herauswachsen aus der Sturm- und Drangperiode und deren geistigen Vätern, sein Abstand von Lessing, sein näheres Verhältniss zu der französischen Tragödie, vor allem der Zusammenhang seiner eigenen Dichtungen mit seinen Anschauungen über das Wesen der Kunst, ja ihre gegenseitige Beeinflussung offenbarer werden. Die Eingangs citirte Schrift von Gustav Zimmermann giebt wenigstens Hinweise auf Young, Wood u. a., aber ohne consequente Verfolgung von Schillers Berührung mit ihnen. Ueberhaupt bietet die mit rühmenswerther Begeisterung für das Schillersche Ideenleben verfasste Schrift mehr einen rhetorischen Ueberblick über Schillers theoretisches Gebäude als eine Fortführung der bisherigen Forschungen.

Zimmermann bestreitet mit Tomaschek die Darlegung Kuno Fischers, dass Schiller seit der Verbindung mit Goethe den ästhetischen Gesichtspunkt über den moralischen gestellt habe. Gneisse dagegen, dessen Abhandlung den für unsere Zwecke vielverheissenden Nebentitel „ein Beitrag zur Kenntniss von Schillers Theorie der Tragödie“ führt, sucht nachzuweisen, dass unser Aesthetiker dem Vergnügen am Tragischen keine moralische Begründung gegeben. Sie haben, scheint mir, in gewissem Sinne beide Recht.

Schiller ordnet zwar immer noch das Moralische dem Aesthetischen ein, aber dieses Moralische liegt zunächst im tragischen Helden, erst mittelbar im Zuschauer. Dessen unmittelbare Empfindung ist, wie Schiller unter Abweichung von Aristoteles mit feinem psychologischen Verständniss feststellt, eine sympathetische, welche durch die blosse Vorstellung des Leidens von Unlust befreit ist. Aber hat Schiller die positive Lust an tragischen Gegenständen gleich befriedigend erklärt? — Jedenfalls zeigt sich Gneisse, nebenher manchen aus Missverständniss hervorgegangenen Tadel zurückweisend, als unbeirrter und geschickter Interpret von Schillers Anschauungen. —

Alles in allem ist sonach die Thätigkeit zur Geschichte der Poetik eine mannigfach anregende und fördernde; den meisten der besprochenen Autoren wird man gern auf gleichem Gebiete wiederbegegnen. Ueberdies ist hiermit ein Boden mehr gewonnen, auf welchem Litteraturgeschichte und Philosophie Hand in Hand gehen: durch gemeinsame Arbeit kann aber diese vor Verflüchtigung, jene vor Verknöcherung bewahrt bleiben.

XI.

Thomas Carlyle.

Von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

Die neuerdings erschienenen Biographien von Charles Darwin und von Thomas Carlyle gehören zu einer Klasse, deren Form von den Engländern ausgebildet worden ist. Bekannte Lebensbeschreibungen von Dickens, Macaulay, Grote sind Beispiele derselben Klasse. Indem solche Arbeiten durch einen erzählenden Text Briefe, Tagebücher, Dokumente aller Art verknüpfen, lassen sie in das Leben so unmittelbar hineinsehen, athmen gleichsam den Erdgeruch einer ganzen Existenz so kräftig aus, dass jede künstlerisch abgerundete Biographie ihnen gegenüber matt und farblos erscheint. Und da sie der Regel nach von der Familie oder nahestehenden Freunden ausgehen, verbinden sie die intime Kenntniss des persönlichen Lebens mit einer zarten Rücksicht wie wir sie dem Andenken bedeutender Männer in Deutschland leider nicht immer zu Theil

---

J. A. Froude. Das Leben Thomas Carlyles. Aus dem Englischen. Von Th. A. Fischer. 1887. Perthes. Erinnerungen an Jane Welsh-Carlyle. Eine Briefauswahl. Uebersetzt von Th. A. Fischer. 1888. Perthes. (Vergl. J. A. Froude, Thomas Carlyle, a history of the first forty years of his life 1795—1835. 2 Bde. a history of his life in London. 2 Bde. 1834—1881.) Als eine Besprechung dieses Buches in meinem Jahresbericht entstand der nachfolgende Aufsatz. Da sein Umfang über die Grenzen des Jahresberichtes herauswuchs, gebe ich ihn hier für sich, mit Verzicht auf manche kritische Einzelbemerkung. Aus dieser Entstehung des Aufsatzes ergab sich, dass ich die höchst umfangreiche Litteratur über Carlyle nicht zu berücksichtigen brauchte. Dies muss nun dem Aufsatz nachgesehen werden. Handelte es sich mir doch nur darum, Carlyles Entwicklungsgang sowie seine Stelle in der Transscendentalphilosophen-Bewegung zu bestimmen.

werden lassen. Doch sind so grosse Vorzüge durchweg mit sehr fühlbaren Mängeln verbunden. Die entwicklungsgeschichtliche Erkenntniss eines Mannes und seiner Zeitgenossen wie sie bei uns seit dem Lessing von Danzel, dem Winckelmann von Justi und verwandten Monographien zur Anforderung an jede Biographie geworden ist, wird durch Werke solcher Art nicht herbeigeführt. Und die Papierfluth, welche das menschlich und historisch Werthvolle in wässrigem persönlichem Detail versinken lässt und für spätere Zeiten fast unauffindbar macht, wächst immer mehr an.

Solche Nachtheile machen sich nun in einem ungewöhnlich hohen Grade in Froudes Biographie von Thomas Carlyle geltend, welche uns hier in der verkürzten Bearbeitung und Uebersetzung des um Carlyle sehr verdienten Herrn Fischer vorliegt. Die Engländer scheinen ein sehr lebhaftes Interesse an den häuslichen Verhältnissen Carlyles zu haben, wie einst an denen von Dickens. Wir Deutsche theilen dies Interesse durchaus nicht, und würden die vielen Stellen über die Kränklichkeit, die pecuniären Entbehrungen und das Unbehagen von Frau Carlyle in Froudes Werk gern entbehren. Dass dieselbe gegen ihre gesellschaftliche Gewohnheit genöthigt war, in der Wirthschaft selbst mit Hand anzulegen, lässt uns völlig kalt. Der Band Briefe von Frau Carlyle, welcher in deutscher Uebertragung aus den drei von Froude 1883 veröffentlichten Bänden durch Fischer in dem Ergänzungsbande zur Biographie hergestellt worden ist, möchte für die meisten deutschen Leser noch zu viel unerhebliches Persönliches enthalten. Schlimmer noch ist, dass Froude gegen die schöne Gewohnheit der Engländer, die zarte Linie, welche die Wahrhaftigkeit der Darstellung von der Indiscretion trennt, nicht einzuhalten gewusst hat. Wenn das Höchst-Persönliche im Leben dieser beiden edlen Menschen, welche beide ihrer Natur nach Stille vor der Welt gesucht haben, durch Froude gleichsam zur Debatte in allen Ländern gestellt worden ist, so ist bereits mit Recht vom englisch-amerikanischen Publikum über das Verfahren von Froude ein vernichtendes Urtheil gesprochen worden. Ist also in Indiskretionen über persönliche Verhältnisse viel zu viel von Froude geleistet, so enthalten seine vier dicken Bände über die entscheidenden Punkte in der

geistigen Entwicklung Carlyles keine genügende Aufklärung. Wir vermissen eine gründliche festfundirte Darstellung des Verhältnisses von Carlyle zur deutschen Literatur, zu Goethe, Schiller, Jean Paul, Fichte, Novalis, und der Einwirkung, welche durch ihn unsere Literatur auf den englischen Geist gewann.

Dies ist insbesondere in der Geschichte der Entstehung des Sartor Resartus fühlbar. In ihm sind die Keime aller Gedanken Carlyles: er ist sein philosophisch wichtigstes Buch: vermittelst dieser Schrift geschah die Umformung des deutschen transscendentalen Idealismus in diejenige Gestalt, welche dem Charakter des Engländers und der Methode seiner realistischen Philosophie angemessen war. Als Carlyle an dieser Schrift arbeitete erschien bei ihm auf seinem Hof in der Einsamkeit der schottischen Haidehügel ein acht Jahre jüngerer Amerikaner, Emerson, damals noch unbekannt, durch die Lektüre der bisherigen Schriften Carlyles zu ihm hingezogen; dieser junge Amerikaner wurde das Mittelglied für die Wirkungen Carlyles auf der anderen Seite des Ozeans. So ist dann in weiterer Umformung der deutsche transscendentale Idealismus nicht blos in die philosophischen Schulkreise, sondern in das Leben von Amerika übertragen worden. Daher liegt hier einer der Knotenpunkte in dem Kausalzusammenhang der Philosophie (das Wort in seinem höchsten Verstande genommen) während unseres Jahrhunderts. Die Elemente und Kräfte sind festzustellen, welche auf Carlyle zur Ausbildung dieses Werkes gewirkt haben, und der Vorgang muss erkannt werden, in welchem es entstand. Als Taine sich in England aufhielt, fand er schon, dass kein englischer Schriftsteller auf die jüngere Generation dieses Landes einen Einfluss wie Carlyle ausübe. Seitdem ist dieser Einfluss beständig gewachsen, und eine ganze Carlyle-Litteratur, unserer Goethe-Literatur vergleichbar, zeigt, welche moralische Macht dieser philosophische, historische und sociale Schriftsteller in seinem Lande ist.

Thomas Carlyle ist 1795 geboren; sein Geburtsort war Annandale in der Grafschaft Dumfries, in welcher die Sekte der Cameronianer, die strengste unter allen presbyterianischen Sekten Schottlands, geherrscht hatte. Vater und Mutter gehörten dem bäurischen Handwerkerstande an und waren ernste Presbyterianer, denen

das Leben hart, in strenger Pflichterfüllung, in festem Gottesglauben verlief. Man erkennt den Abkömmling der schottischen presbyterianischen Bauern in jedem Zug seines späteren Lebens. „Er war", so fand ihn Emerson 1833, 'gross und mager, mit einer Stirn, wie eine Klippe, auf sich ruhend, und über seine ausserordentliche Unterhaltungsgabe auf's freiste verfügend, mit sichtbarem Vergnügen an seinem nordischen Accent hängend; voll lebensfrischer Anekdoten und mit einem strömenden Humor, in dessen Wogen er Alles tauchte, worauf sein Blick fiel." Sein transcendentaler Idealismus war die Umformung des alten Presbyterianglaubens seiner armen Mutter. Und in seinem ganzen körperlichen wie geistigen Wesen ist die Art dieser schottischen Bauern: knochige altgermanische Gestalten, eckige Köpfe, scharfe, in das Innere einer Sache sich einbohrende graue Augen, ein ungebrochenes schweigsames Ungestüm, gemildert doch durch Humor, der in den Mundwinkeln spielt.

In Edinburgh, wo Carlyle die Universität bezog, wurde bald der Glaube seines Elternhauses ihm erschüttert. Denn nun trat ihm allmälig der skeptische Empirismus der französisch-englischen Wissenschaft des 18. Jahrhunderts gegenüber, welchem die Tendenz einwohnte, unter die positivistische Linie in Materialismus herabzusinken. Wir vernehmen bei Froude nur zufällig, dass Humes Essays, Gibbon, d'Alembert ihn damals beschäftigten. Wir hören, dass die Mathematik ihm als die edelste Wissenschaft erschien, dass er 1814 mit 19 Jahren eine Art von mathematischer Hilfslehrer in Annan wurde und erst 1820/1 dies Studium aus seinem Interesse verdrängt wurde: hat er doch die Elemente der Geometrie von Legendre übersetzt. Der Sartor enthält sein damaliges Glaubensbekenntniss: 'die ganze Welt war mir ohne Leben, Zweck, Wille: eine unermessliche todte Dampfmaschine'. Nur solche einzelne Thatsachen kann man aus der breiten See familiärer Mittheilungen ohne Werth bei Froude an's Licht holen. Carlyle giebt nun die Theologie auf. Er studirt wie sein Ebenbild im Sartor Jurisprudenz, giebt sie auch auf. Er wirft sich der Literatur in die Arme, arm und ohne Aussichten, krank: denn in der Noth und den Gemüthsbewegungen jener Tage trat zuerst die

Dyspepsie auf, welche seine Stimmung von da ab so sehr beeinflusst hat. Schlimmer noch war die Mercurialkur, der ihn ein Arzt unterwarf. In solcher Lage, welcher die hoffnungslose Liebe zu der Blumine seines Romans noch Bitterkeit ganz anderer Art hinzufügte, hat er nun die mechanische und utilitarische Philosophie durchgedacht und durchgelitten. Diese ernsthafte, wahrhafte, glühende Seele verhehlte sich keine Folgerung, die in Bezug auf die Bedeutung des Lebens und die Richtschnur des Handelns sich ihm aus solchen Prämissen ergab. 'Du thörichter Wortfechter und „„Ursachenmüller"", redet er Bentham im Sartor an: der Du in Deiner „„Logikmühle"" einen irdischen Mechanismus sogar für das Göttliche selbst erfunden hast und mir gern aus den leeren Hülsen des Vergnügens Sittlichkeit und Tugend mahlen möchtest.' Später bezeichnete er Benthams Problem: Given a world of Knaves, to produce Honesty from their united action (Ess. 4, 36). In seiner heroischen und wahrhaften Seele wurde solchergestalt der Widerspruch zwischen der herrschenden englisch-französischen materialistisch-utilitarischen Philosophie und dem gesunden Bewusstsein von der Bedeutung des Lebens nicht blos durchdacht sondern durchlebt.

An dem Vorgang der Auflösung dieses Widerspruchs hatte nun seine Beschäftigung mit der deutschen Literatur einen erheblichen Antheil.

Ich beginne mit den äusseren Daten, welche aus der ungeordneten Fluth von Dokumenten und Reflexionen bei Froude nur spärlich herausgefunden werden können. Angeregt durch das Buch der Madame de Stael, hatte er schon gegen Ende des zweiten Jahrzehnts, also in der ersten Hälfte seiner zwanziger Lebensjahre Deutsch zu erlernen begonnen; bald lernte er Schiller und Goethe kennen und verschlang ihre Werke. Eben in dem merkwürdigen Moment, in welchem sein starker Geist sich über sein Schicksal in jenem von ihm im Sartor geschilderten Vorgang vom Juni 1821 erhob, empfing er aus dieser Literatur neuen Inhalt und schriftstellerische Aufgaben. 1822 begann er sein Leben Schillers. Es erschien seit 1823 stückweise im London Magazine und dann 1825 als Buch. Bei dieser Beschäftigung musste ihm Kant nahe treten, auch ihm wie so vielen europäischen Schriftstellern wurde er durch

Schiller vermittelt. Die erste Erwähnung in dem Gedruckten ist von 1823 (Froude I. 196). Sie giebt wenig Hoffnung darauf, dass er sich Kants mit einiger Pünktlichkeit bemächtigen würde. 'Kants Philosophie hat ein gigantisches Aussehen von Weitem, eingehüllt in Wolken und Dunkelheit, und angedeutet in Typen und Symbolen von einer unbekannten und phantastischen Ableitung.' Wie die kurzathmigen schottischen Philosophen beruft er sich dem schwierigen Apparat dieser Philosophie gegenüber auf die Natur und das sittliche Gefühl. Doch liess er nicht ab, Kant bewältigen zu wollen. Als er vor der ihm so verhassten Ceremonie seiner Hochzeit sein Unbehagen zu beschwichtigen suchte, vertiefte er sich zu diesem Zweck in Kants Kritik der reinen Vernunft! Indess als er bei Seite 150 angelangt war, fand er das Buch für seine Lage zu abstrus und meinte richtig, dass Novellen von Walther Scott besser passen würden (Froude I. 360). Er las ausserdem damals Herder, Fichte und Schelling. 'Für mich', so sprach er viel später, 20. Febr. 1847, in einem Brief an Chalmers aus, 'hat die deutsche transcendentale Philosophie den schottischen und französischen Skepticismus sozusagen verschlungen und verdrängt. Die ganze unsichtbare Welt von Spinneweben, worin ich jahrelang in blindem leidenschaftlichem Forschungstrieb mein Leben verlor, ist jetzt total vernichtet, sodass ich durch die unaussprechliche Gnade des Himmels von Neuem und mit meinen eigenen Augen über das Universum ausschauen kann'. Nun begann er auch nach der Beendigung von Schillers Leben, Wilhelm Meisters Lehrjahre zu übersetzen, und Anfang 1824 erschien diese schöne Uebertragung. Die Zeilen, welche das Exemplar derselben an Goethe begleiteten, waren der Beginn einer bedeutenden persönlichen Beziehung, welche seine Stellung als Interpret unsrer Poesie und Philosophie in der Weltliteratur damals und in späteren Tagen Goethe und den beiden Völkern sichtbar machte. „Vier Jahre — schrieb er — sind es her, da las ich den Faust auf den Bergen meiner schottischen Heimath, und da war mein Traum, dass ich vor Ihnen wie vor einem Vater alle Schmerzen und Irrgänge meines Herzens offenbaren könnte, dessen innerste Geheimnisse Sie so völlig zu kennen scheinen.“ Diese Epoche seines Lebens ist durch seine

Liebe und Ehe und das einsame Leben des Paars an stillen schottischen Orten verklärt. Ihm erwuchs aus seiner Lektüre ein einheitliches Bild der deutschen Literatur, niedergelegt in dem berühmten Aufsatz über die deutsche Literatur (1827), der auf Goethe einen starken Eindruck machte. Zugleich waren die vier Bände German Romances entstanden und erschienen 1827. Carlyle begleitete diese nach langem Schweigen mit einem neuen Brief an Goethe; so wurde die Korrespondenz wieder aufgenommen, von Goethes Seite in einer persönlich freundschaftlichen Weise, und nun bis zu Goethes Tod regelmässig fortgeführt. Dies war auch der Moment im Leben Carlyle's, in dem er einer vorwiegenden Beschäftigung mit Philosophie näher stand als in irgend einem anderen. Er bewarb sich nämlich um ein schottisches Katheder der Philosophie: Jeffrey, der in der Literatur damals einflussreichste Schotte, ja Goethe traten für ihn ein, und so war es nahe, dass er in unsre Zunft nach seinem Wunsch aufgenommen worden wäre. Ein namenloser Geistlicher lief ihm doch den Rang ab.

Um diese Zeit verkehrte auch Carlyle mit den beiden Männern, die damals für die Ausbreitung der deutschen Philosophie am meisten in England und Schottland gethan haben. Coleridge hat eine Kraft unmittelbarer Anschauung a priori im Menschen angenommen, er war überzeugt dass die Grundwahrheiten der Moral, Religion, ja der Naturerkenntniss in dieser Kraft gegründet seien, und er machte die Bedeutung der Gefühle von Treue, Anhänglichkeit, Solidarität als die Grundlage jeder Gesellschaft geltend. Carlyle hörte ihm gern zu, was viel bei ihm sagen wollte, aber er urtheilte richtig, dass geistige Bequemlichkeit Coleridge stets an grossen Leistungen hindern würde. Dann ist in dieser Zeit Carlyle auch mit Hamilton, welcher Kants System so scharfsinnig vertrat, in Beziehungen getreten, über die ich leider keine nähere Notiz finde. Es bestand zwischen beiden Männern eine in ihrem gemeinsamen schottischen Boden gegründete Uebereinstimmung der Ueberzeugungen. Zwar hatte Carlyle eine entschiedene Abneigung gegen die ältere schottische Philosophie: die Flucht des Denkens zum 'Instinkt' und der Apell an das allgemeine Urtheil der Menschen waren ihm mit Recht der Selbstmord der Philosophie. Trotzdem bestand zwi-

schen seinem 'Glauben' und diesen Sätzen eine Verwandtschaft. Näher aber stand ihm doch Hamiltons Umbildung dieser Gedanken durch die Mittel der Kantschen Analyse.

Ueber die wenigen und inhaltsleeren Stellen, in denen die vier dicken Bände von Froude über das Verhältniss Carlyles zur deutschen Philosophie Auskunft geben, führen uns einige bemerkenswerthe Aeusserungen in den Schriften Carlyles hinaus, welche freilich vorwiegend einer etwas späteren Zeit angehören, aber doch die Ergebnisse der damals gemachten Studien enthalten. Für Carlyle gehen Fichte und Schelling in der Einheit der Transscendentalphilosophie unter, und ihre specifischen Lehren sind ihm nicht wichtig. Die Transscendentalphilosophie Kants ist ihm die grösste geistige Errungenschaft des Jahrhunderts. Sie kann nur mit der Reformation verglichen werden. Der Gang des Denkens ist nach Kant nicht von aussen nach innen, sondern von innen nach aussen. Kant findet den festen Punkt innerhalb dieses Innen in der Tiefe der Menschennatur. Hier ist das Urwahre gegeben. Bewiesen kann es nicht werden. Unser innerstes Wesen enthält in dunkler jedoch unauslöschlicher Schrift, als das was der materiellen Welt selbst erst Existenz und Bedeutung giebt, das selbstthätig-schöpferische Wesen des Menschen, durch welches er über die mechanischen Vorgänge hinausreicht, seine damit untrennbar verbundene Moralität, das so gegebene Gottesbewusstsein. Das ganze Ziel der Transscendentalphilosophie ist, dies sonst von den Sinnen Beschattete zu erleuchten. Von hier erfasst Carlyle den einheitlichen Zusammenhang unserer damaligen Literatur. Die Philosophie hat alle hervorragenden Schriftsteller dieses Landes mit dem Bewusstsein von der Bedeutung des Lebens, von etwas Unbedingtem in ihm erfüllt, gleichsam tingirt: überall ist in ihnen die freie Bewegung des Denkens mit der Verehrung des Uebersinnlichen verbunden. Männer wie Goethe und Schiller waren nur in Kants Lande möglich (Essays I 65 ff. II 104, 204 ff.). Für diese Auffassung unserer Literatur war ihm die Simplificirung und Popularisirung Kants durch Fichte nützlich. Er empfand und verstand besser als Kant Fichte: 'diesen Felsen von Granit in Wolken mit Sturm'. Insbe-

sondere aber brachte ihm Novalis, mit dem er sich viel beschäftigte und über den er schrieb, die kühlen philosophischen Formeln menschlich nahe. Novalis und Schelling neben Goethe vermitteln ihm dann die Immanenz Gottes in jeder wirkenden Persönlichkeit, ja im Universum, oder vielmehr deren Immanenz in Gott. Denn ihm hat nach dem Sartor Resartus nur das Geistige Wirklichkeit, und 'die Materie existirt nur in geistiger Weise.'

Die deutsche Literatur hat sonach Carlyle aus der Enge zwischen dem englisch-französischen Empirismus und Utilitarismus auf der einen Seite, dem Kirchenglauben auf der anderen befreit. Goethe zumal bewies ihm die Möglichkeit eines höheren Lebens, das unabhängig vom Kirchenglauben auf das Spontane, Synthetische und Schöpferische der Menschennatur sich aufbaue. 'Die Frage: kann der Mensch noch in Frömmigkeit und doch ohne Blindheit oder Engherzigkeit, in unüberwindlicher Standhaftigkeit wie ein antiker Held, und doch mit der Vielseitigkeit und vermehrten Begabung eines modernen leben? ist jetzt nicht mehr eine Frage, sondern eine Gewissheit und mit leiblichen Augen sichtbare Thatsache geworden' (Carlyle über Goethes Werke 1832). Und galt es dann, diese Ueberzeugung wissenschaftlich zu rechtfertigen, so erkannte Carlyle's Tiefblick, dass in dem deutschen transscendentalen Idealismus hierzu allererst die Bedingungen gegeben seien.

Dies war Carlyle's Stellung zu unserer Literatur und Philosophie zwischen 1820 und 1830. Unsre Kenntniss dieser Stellung kann vielleicht durch ein gründlicheres, sachkundigeres Studium seiner Papiere künftig vermehrt werden. Nun entsprang aber für Carlyle aus dieser neuen Position das Bedürfniss, den Vorgang durch den er sich zu seinem dogmenfreien Glauben erhoben hatte, seine so entstandene Ueberzeugung und die ihr entsprechende Charakterform darzustellen. Er lebte damals in tiefster Einsamkeit, wie im Exil, da sein Vaterland von ihm keinen Gebrauch machen konnte und wollte, in einem kleinen seiner Frau zugehörigen Häuschen in Schottland, unter Torfmooren und Haide: die nächste menschliche Wohnung eine Meile entfernt. Hier entstand nun sein Faust und Wilhelm Meister, der Sartor Resartus.

Die erste Frage gilt der Entstehung dieses für Carlyle's

Philosophie am meisten wichtigen Werkes. Wieder müssen wir bei Froude aus einer Fluth von Documenten und verbindendem Text die Thatsachen herausfischen, die auf die Entstehung des Werkes ein Licht werfen, und haben dabei doch das Gefühl der Unsicherheit, ob sie gründlich durchforscht sind. Die Hauptquelle ist für uns natürlich das Tagebuch von Carlyle.

Schon im December 1826, zwei Monate nach seiner Verheirathung am 17. Oct. 1826, also in jenen ersten 18 Monaten seiner Ehe, die er später für die glücklichste Zeit seines Lebens erklärt, zudem mit den Dichtungen der Deutschen beschäftigt, hatte er einen didaktischen Roman begonnen. Doch musste derselbe verbrannt werden (Froude I 370. 379. 385). Wir wissen nicht, in welcher Beziehung dieser Versuch zu dem späteren Roman seines Lebens stand. Jedenfalls ist in den nächsten Jahren von diesem Plane nichts mehr zu bemerken. Aber in der absoluten Einsamkeit der folgenden Jahre vertraut er seinem Tagebuch an: nachdem er die Anschauungen der Deutschen in sich aufgenommen habe, müsse er nun sehen, in wieweit sie wahr seien, vielmehr er müsse die Grenzen der Wahrheit derselben bestimmen. Den Materialismus sei er los; 'ich selbst bin Geist, ob auch Materie oder nicht, kann ich nicht wissen'. Nun aber gilt es, 'ein geistiges Schema, einen Grundplan der Welt selbständig zu entwerfen' (Tageb. v. 14. Jan. 1830). Wie das Ringen mit der so gestellten Aufgabe von diesem Kopf, der doch zur Analyse schlechterdings unfähig war, ganz Besitz genommen hatte, wie die Freunde ihn hierunter leiden sahen, zeigt ein Brief von Jeffrey aus eben dieser Jahreswende 1829/30, in welchem er Carlyle's Idee bekämpft, dass der Mensch einen festen Glauben hinsichtlich seiner Beziehungen zum Universum schlechterdings erringen müsse. 'Entweder, sagt dann Carlyle nicht ohne Beziehung zu solchen Einreden, 14. Jan. 1830, degenerire ich zu einem Caput mortuum, oder eine ganz neue und tiefere Weltanschauung wird aus mir hervorgerufen.' Zu dieser Zeit angestrengtester wirksamster Arbeit sieht man nun in den von Froude mitgetheilten Auszügen aus seinem Tagebuche alle Hauptgedanken seines Werkes wie aus dem Nebel auftauchen, sich bewegen und formen: seine Philosophie des Lebens. Ich hebe aus Fischers zusammenziehen-

der Uebertragung I 220, 225, 226, 227 hervor. Ein wunderbares Schauspiel, wie hier diese vulkanische Natur durcheinander Feuer, Lava, Asche und Schlamm auswirft.

Die Form der Verbindung fehlte. Sie wird zuerst wie aus weiter Ferne im August 1830 sichtbar. Der Mensch will ihm, mit dem Verstande gesehen, als ein mitleidswürdiger hungriger Zweifüssler erscheinen, ausstaffirt in Kleidern und durch sie zum König, Hofbeamten oder Diener gestempelt (Froude I 85). Am 28. Oktober merkte er dann in seinem Tagebuche an: „ich schrieb ein sonderbares Ding „„über Kleider"". Weiss nicht, was noch daraus werden wird. Schickte den Kleiderartikel, aus dem ich eine Art Buch machen könnte, wenn meine Umstände es erlaubten, fort." (Froude I 92.) Dies war also die erste Skizze des Teufelsdröckh; sie wurde nun umsonst verschiedenen Londonern Zeitschriften angeboten (Fischer-Froude I 232). Die Idee zu dieser Kleiderphilosophie war ihm zuerst während eines Besuchs bei seiner Mutter gekommen, wo mehr als anderwärts die Zufälligkeit äusserer Lebensumstände und Gewohnheiten im Verhältniss zu dem von ihnen ganz unabhängigen geistigen Kern ihm zum Bewusstsein kam. Lebensumstände, Bräuche, Glaubensbekenntnisse konnten ihm als die wechselnden Kleider erscheinen, hinter denen in der Hütte des Bauern und im Salon von Edinburg derselbe geistige Kern verborgen ist (I 242). An demselben 25. Oktober merkte er sich aber auch unmittelbar hinter der Notiz über den Kleiderartikel und über die Möglichkeit, aus ihm ein Buch zu machen, weiter an: „ich habe das Buch immer noch in Petto, aber in der allerchaotischsten Gestalt" (Froude II 92). Ist hier der Lebensroman, der seine Weltansicht enthalten sollte, gemeint? An diesem schrieb er schon am 19. Oktober, wie er seinem Bruder mittheilte, voll Ungestüm. Von diesem Buch sagte er „sollten den Leuten die Ohren klingen". Der transscendentale Idealismus in der Gestalt, zu welcher ihn nun seine ersten religiösen Eindrücke, seine Lebenserfahrungen, seine praktische Geistesrichtung formirt hatten, sollte den Inhalt dieses Buches ausmachen. Diese Transscendentalphilosophie hatte die Julirevolution erlebt. Eine tiefe Mitempfindung mit den sozialen Bewegungen, gesteigert durch alle Miseren der eigenen Arbeiterexistenz, gab bei Carlyle

zu dieser Zeit Kants und Fichtes Lehre von der selbständigen Würde alles dessen, was Menschenantlitz trägt, die Richtung auf Aktion und die sociale Frage. War doch damals Carlyle nahe daran, mit den Saint-Simonisten in nähere Beziehung zu treten. Goethe rieth ab von solchen Verbindungen: Jeffrey ein regulärer Wigh, begann damals sich von Carlyle mehr zurückzuziehen, obwol in freundschaftlicher Art. In diesem Jahr der Revolution 1830 ward Carlyle aus einem Dichter-Philosophen ein politischer Mann, und zwar von einer ganz neuen radikalen und doch wahres Königthum verkündigenden Art. In seiner einsamen unerschrockenen Wahrhaftigkeit formirte er eine neue politische Philosophie. Es war ein Verhängniss dieses Buches gewesen, dass mit dem von diesen Ideen erfüllten langgeplanten Werk nun die Skizze von Teufelsdröckh und seiner Kleiderphilosophie, die ungedruckt von ihrer Wanderung bei den Journalen zurückkehrte, verschmolz. Nun war ein Faden da, an welchem er seine unorganischen Gedankenmassen aufreihen konnte. Ende Juli 1831 war der Sartor Resartus vollendet, und das unsterbliche Werk begann nun seine traurige Wanderung von einem Verleger zum andern, welche vielleicht das trostloseste Erlebniss in dem an Glück so armen Leben Carlyle's ist. Welch' ein Contrast die glänzende literarische Laufbahn Macaulays um diese Zeit! Als endlich der Sartor stückweise in Fraser's Magazin gedruckt wurde, erschien der Verfasser den regulären Engländern als ein Tollhäusler, und der Verleger fürchtete den Ruin seiner Zeitschrift. Um eben diese Zeit hat Carlyle's Gönner von früh an, Jeffrey, der berühmte Herausgeber des Edinburg Review, im Einverständniss mit den andern grossen Wighs jener Tage dem Einsamen im Haidehause geschrieben, solange die Gesellschaft bleibe wie sie sei, bestünde für ihn keine Aussicht einer Verwendung an einer öffentlichen Lehranstalt (I 345). Auch die freie liberale Gesellschaft Englands hat ihre wissenschaftlichen Märtyrer. Damals hat ihm der reine, gute J. St. Mill angeboten, er wolle auf seine eigenen Kosten den Sartor drucken lassen.

Dies ist, was über die Entstehung des Sartor Resartus erschlossen werden konnte. Eine gründliche Lösung dieser Aufgabe durch Concentration aller handschriftlichen Hilfsmittel hätte schlechterdings

von einer Biographie Carlyle's in allererster Linie geleistet werden müssen. Alle biographischen Details entschädigen hierfür nicht. Bei dem langen Gastmahl, das Herr Froude uns vorsetzt, fehlt der Braten.

Eine zweite vom Biographen zu lösende Aufgabe wäre die Analyse dieser Schrift Carlyle's nach Inhalt, Composition und Styl gewesen. Die Materialien müssten bis auf jede Silbe für den Einfluss, den die Transscendentalphilosophie, Novalis und andre Schriften auf den Gehalt, Jean Paul auf die Form des Sartor ausgeübt haben, ausgenutzt werden.

Der Sartor ist ein biographischer Roman, hierin liegt seine Kunstform. Er theilt eine mächtige Lebensphilosophie mit, dieser Gehalt will sich der Form nicht immer fügen, und das Unzuträgliche, was hieraus entsteht, wird unglaublich gesteigert durch die bizarren Launen des Schriftstellers. Die Proportionen der Schrift sind so mangelhaft als möglich. Die Unfähigkeit Gedanken wirklich zu entwickeln, lässt der Regel nach den mächtigen bildlichen Ausdruck in ermüdende Predigten endigen. Der Humor ist in seiner Bitterkeit oft der eines alten Presbyterianers auf der Kanzel. Dennoch verhüllen alle diese Wunderlichkeiten einem gründlichen Leser nicht die kunstvoll angemessene Gliederung des Werkes. Dasselbe verkörpert den transscendentalen Idealismus in einem Menschen, einem Leben und in einem symbolischen Ausdruck der Lehre.

Mit gewaltigem Humor wird die tiefe Innerlichkeit dieser Lehre in dem Widerspruch zwischen ihr und einem bei jeden Leser Lächeln, gemildert durch Mitleid, hervorrufenden Aeussern dargestellt. Denn Teufelsdröckh, der deutsche Professor ohne Zuhörer in der Universitätsstadt Weissnichtwo, zeigt in seinem Wesen den sonderbarsten Kontrast des willensmächtigen Idealismus, den er verkündet, mit seinem Unvermögen, irgend Etwas zu wirken. Das Bild von ihm, wie es das Buch eröffnet, konnte nur von einem Genie des Realismus und des Humors so entworfen werden. Wie zuweilen Novellen mit einem Zustandsbild beginnen, in dem man den Helden im Alter, nachdenklich, und geneigt sich mitzutheilen erblickt, so bildet die Introduktion hier Teufelsdröckh auf seiner Thurmstube, mit

seiner alten Haushälterin, unter seinen staubigen Büchern und Papieren.

Dann blickt man in die Philosophie desselben, indem nun aus seinem Werk über die Kleider Auszüge mitgetheilt werden. „Alle sichtbaren Dinge sind Embleme. Was Du siehst ist nicht um seiner selbst willen da, ja ist streng genommen gar nicht da: denn die Materie existirt blos geistig, um eine Idee darzustellen und zu verkörpern. Deshalb sind auch Kleider, so verächtlich wir auch immer auf sie herabsehen mögen, doch so unaussprechlich bedeutungsvoll. Kleider sind vom Königsmantel an abwärts Embleme, nicht bloss des Mangels, sondern mannigfaltiger, geschickter Siege über den Mangel. Andererseits sind alle emblematischen Dinge eigentlich gedanken- oder handgewebte Kleider. Muss nicht die Phantasie Gewänder oder sichtbare Körper weben, worin die sonst unsichtbaren Schöpfungen und Eingebungen der Vernunft gleich Geistern zur Erscheinung kommen und so erst allmächtig werden: um so mehr, wenn, wie wir oftmals sehen, auch die Hand sie unterstützt und (durch wollene Kleider oder anderswie) sie auch dem äusseren Auge offenbart?" (Sartor übers. Fischer S. 62). „Wir sitzen gleichsam in einem grenzenlosen Gaukelspiel und in einer grenzenlosen Traumgrotte: grenzenlos weil der matteste Stern, das fernste Jahrhundert ihrem Umkreis nicht näher liegen. Töne und bunte Visionen gleiten vor unsern Sinnen vorüber: aber Ihn, den Nichtschlummernden, dessen Werk sowohl Traum als Träumer sind, sehen wir nicht und ahnen wir nicht, ausgenommen in halbwachen Augenblicken. Die Schöpfung liegt vor uns, sagt Jemand, wie ein herrlicher Regenbogen, aber die Sonne, die ihn in's Leben rief, liegt hinter uns und ist uns verborgen. Und wir haschen in diesem seltsamen Traume nach Schatten, als ob sie Wesen wären, und schlafen am tiefsten, wenn wir uns am völligsten wach zu sein einbilden." (Sartor übers. Fischer S. 45.)

Nun hebt die Lebensgeschichte Teufelsdröckhs an, welcher wie ein anderer Faust durch den Materialismus und die praktische Verzweiflung hindurchgeht, um dann in dem transscendentalen Idealismus den Glauben seiner Jugend in einer der Wissenschaft der Zeit angemessenen Form wiederzufinden.

Was für Bilder von grösster Naturkraft, dieses Dorf Entenpfuhl, der Wachtmeister Andreas Futteral, der die Kriege Friedrich des Grossen mitgemacht, und Gretchen, seine Frau. Wohl verliert man in der Erzählung, wie ein Unbekannter diesem kinderlosen Ehepaar den kleinen Teufelsdröckh im Korbe bringt, den festen Boden schlichter Wirklichkeit unter den Füssen, aber die romantische Geschichte löst sich, denen des Novalis vergleichbar, in ein erhabenes Symbol auf. „O Mensch vom Weibe geboren, Dein wirklicher Lebensanfang ist im Himmel wie Dein Vater.“ Nun folgen die autobiographischen Erzählungen aus der Kindheit. Nie ist von der Schule der Sachen, in der wir aufwachsen von einem pädagogischen Schriftsteller prachtvoller gesprochen worden. „Auf solche Weise von dem Geheimniss des Daseins umgeben, unter dem tiefen himmlischen Firmament, bedient von den vier goldenen Jahreszeiten mit der verschiedenartigen Fülle ihrer Gaben, sass der Knabe und lernte. Diese Dinge waren das Alphabet, wonach er in späterer Zeit das grosse Weltbuch buchstabiren und zum Theil lesen sollte. Was kommt darauf an, ob dies Alphabet aus grossen vergoldeten Buchstaben besteht oder aus kleinen unvergoldeten, sofern man nur ein Auge hat es zu lesen?“ Dem Unterricht durch die Sachen, der immer wahr und fruchtbar ist, folgt die Schulmeisterei der Menschen an der jungen Seele. „Meine Lehrer waren in Haut gebundene Pedanten; ohne Kenntniss der Natur des Menschen oder des Knaben, oder von irgend etwas anderem, als ihren Lexicis und vierteljährlichen Rechnungen. Unzählige todte Vokabeln (nicht eine todte Sprache, denn sie selbst verstanden keine) trichterten sie uns ein, und nannten es das Wachsthum des Geistes befördern.“

Es ist weiter ganz Carlyle's eigene Lebensgeschichte wie er auf der Universität Jurisprudenz studirte, in Wirklichkeit dort die verschiedensten Sprachen und Bücher aller Art erfasste: in der empiristischen Skepsis der Zeit um ihn her auf sich selber angewiesen. „So erwarb sich unser junger Ismael in dem gänzlichen Mangel der Wüstenei das höchste aller Güter, das der Selbsthülfe. Nichtsdestoweniger war es eine Wüste, unfruchtbar und widerhallend vom Geheul wilder Ungeheuer.“

Nun wird das Leiden des Lebens so wahr und tief als in irgend

einem Buche entwickelt, zumal da die Steigerung der intellektuellen und moralischen Leiden durch die Sympathie ebenfalls ins Spiel gesetzt wird. Elende materielle Noth, Aufgabe des Amtes. Jene Enttäuschung über die Natur eines geliebten Mädchens, wie sie auch Thackeray in seinem berühmten Roman dargestellt hat: übrigens nach den Mittheilungen von Froude eine Geschichte aus Carlyle's Leben. Reisen von Land zu Land, welche doch das Gefühl grenzenloser Einsamkeit niemals schwinden lassen. „Du thörichter Teufelsdröckh, wie konnte es anders sein? Hattest Du nicht genug Griechisch gelernt, um wenigstens so viel zu verstehen, dass die Bestimmung des Menschen eine Thätigkeit ist, und nicht ein Gedanke: und wäre es der edelste?" (S. 136.) So muss nach Carlyle jeder Jüngling sich in einer Welt wie der unseren als ein Himmelgeborener zuerst zurecht finden, sie muss ihm als eine Höhle der Lügen erscheinen. Diese Leiden werden für den Helden gesteigert durch die atheistische Philosophie des damaligen England. „Für mich war das Weltall vollständig ohne Leben, ohne Bestimmung, ohne Willen und selbst ohne Feindseligkeit: es war eine enorme, todte, unermessliche Dampfmaschine, die in stumpfer Gleichgiltigkeit weiter rollte, um mich Glied für Glied zu zermalmen" (S. 143 ff.).

Der Knoten der Lebensentwicklung ist geschürzt. Die Lösung versinnlicht der Sohn der schottischen Sektirer als eine Art von Bekehrung: er bezeichnet die zwei entscheidenden Prozesse als eine Befreiung von dem ewigen Nein (der Negation im Universum) und die Hingabe an das ewige Ja. Die Befreiung von der Sklaverei des negativen dämonischen Willens im Weltall verlegt Carlyle nach Paris, sie trug sich nach seiner eigenen Mittheilung 1821 auf der Strasse von Edinburg nach Leith wirklich zu. „Erfüllt von solchen Gedanken und vielleicht der unglücklichste Mann in der ganzen Hauptstadt Frankreichs sammt ihren Vorstädten, wandelte ich an einem schwülen Hundstage nach vielem Herumspazieren zwischen städtischem Unrath, in einer drückenden Atmosphäre, und über ein Pflaster so heiss wie Nebukadnezars feuriger Ofen (wodurch meine Lebensgeister ohne Zweifel nicht sehr angeregt wurden), die schmutzige Rue St. Thomas de l'Enfer entlang, als mit einem Male eine Idee in mir aufstieg und ich mich fragte: „„Wovor fürchtest du dich eigentlich?""

(S. 145.) Das ganze Ich protestirt gegen die Herrschaft der Welt über dasselbe, und dieser stolze, trotzige Protest ist der wichtigste Akt im Leben. „Das ewige Nein“ (die Negation in der Welt) „hatte gesagt: „„Siehe Du bist vaterlos, ausgestossen, und das Weltall ist mein (des Teufels)““, worauf mein ganzes Ich antwortete: „„Ich bin nicht Dein sondern frei, und hasse Dich auf ewig!““ (S. 146.) Dieser Fichteschen Selbstbehauptung lässt Carlyle die Hingabe an das ewige Ja folgen, gleichsam die Bejahung der ganzen Wirklichkeit, sofern Gott in ihr ist, da sie im Grunde nur Kleid und Gewand der Gottheit ist. Der Uebergang aus dem Leiden vollzieht sich nur vermittelst der Resignation zu thatkräftigem und lebensfreudigem Streben. „Des Menschen Unglück entspringt, wie ich mir die Sache vorstelle, aus seiner Grösse: es ist etwas Unendliches in ihm, das er trotz aller seiner Schlauheit nicht ganz unter dem Endlichen begraben kann. Oder werden sich sämmtliche Finanzminister und Möbelhändler und Conditoren des modernen Europas gemeinschaftlich anheischig machen, auch nur einen Stiefelputzer glücklich zu machen? Sie können es nicht fertig bringen, oder doch nur ein paar Stunden lang, denn der Stiefelputzer hat auch eine von einem Magen durchaus verschiedene Seele und würde, wenn man es recht betrachtet, zu seiner dauernden Befriedigung und Sättigung nicht mehr und nicht weniger als Gottes unendliches Weltall ganz allein für sich selbst als sein Antheil beanspruchen, um darin ohne Ende vergnügt zu sein und jeden Wunsch so schnell zu befriedigen, als er in ihm aufstiege. Man spreche nicht von ganzen Oceanen Hochheimer, von einer Kehle wie des Ophiuchus — für den unendlichen Stiefelputzer ist das Alles wie nichts. Nicht sobald ist der Ocean gefüllt, so murrt er, dass der Wein nicht besser war“ (S. 164). Der Mensch befreit sich von dieser Grenzenlosigkeit der Begierde nur durch die Entsagung und die Freude am Wirken; Christenthum, Philosophie und Goethe (zumal im Meister) werden hier von Carlyle verschmolzen. „Das Selbst in Dir musste vernichtet werden. Durch wohlthätige Fieberparoxysmen rottet das Leben die tiefsitzende chronische Krankheit aus, und triumphirt über den Tod. Die brausenden Wogen der Zeit verschlingen Dich nicht, sondern tragen dich hinauf in das Blau der

Ewigkeit. Liebe nicht dein Vergnügen, sondern liebe Gott. Dies ist das Ewige Ja, worin aller Widerspruch gelöst wird" (S. 166).

Das dritte Buch enthält die Fragmente der Philosophie, welche das Ergebniss dieses Lebens ist. Raum und Zeit sind blos phänomenal. Insbesondere über die Zeit macht Carlyle schöne Bemerkungen. „Der Vorhang des Gestern fällt, der Vorhang des Morgen rollt empor, aber Gestern und Morgen sind beide, durchdringe das Zeitelement und blicke in die Ewigkeit." Die Transscendentalphilosophie dient aber diesem englischen Kopfe dazu, den Geist von der Verehrung aller Aeusserlichkeit unseres Daseins zu befreien, die Wesensgleichheit aller Menschen im Sinne Fichtes festzustellen und so die philosophische Ansicht von Geschichte und Gesellschaft zu begründen, aus welcher dann alle folgenden Arbeiten Carlyles entsprungen sind. In genialem Vorausblick auf die Chartistenbewegung endigt das Buch. England theilt sich in Stutzerthum und Packeselthum: der Zahl und Stärke nach scheinen die Armensclaven oder Packesel beständig zuzunehmen; immer feindlicher stehen beide Classen sich gegenüber: die Erhaltung der Gesellschaft ist nach Carlyles prophetischer Einsicht davon abhängig, dass die Besitzenden in wirklichen Opfern dem ewigen Menschenrecht der Arbeiter zur Realisirung verhelfen. Dies war bei ihm damals starker, dunkler Affekt, aus der Hütte des schwerarbeitenden schottischen Bauern stammend, genährt durch den Fichteschen Idealismus. Sein ganzes langes späteres Leben arbeitete dann daran, wenn auch vielfach vergeblich, den neuen Affekt, den er in sich fühlte und mit dem er einsam mitten unter seinen Landsleuten stand, aufzuklären und durch klare Formeln und Begriffe wirkungsfähig zu machen. Dies war der Anfang des modernen England.

Nur Einen Roman vermochte Carlyle zu schreiben: den seines eigenen Lebens, seiner Schmerzen und der Versöhnung. Er hatte stets innere Wirklichkeit zu gewahren, wie sie ist, sich getrieben gefunden. Innere Wirklichkeit, das aber war ihm vor Allem die innere Geschichte des Willens. Was dieses Vermögen in der Poesie zu leisten vermochte, war sonach geschehen [1]). Die Zeit, in wel-

[1]) Ich habe an einer andern Stelle nachgewiesen, wie nach Rousseau die

cher er mit Goethe gelebt hatte, ging zu Ende. Sie war mit dessen Tode auch äusserlich abgeschlossen. Zugleich ergriffen nun die sozial-politischen Bewegungen von Frankreich her auch England. So begann die andere Periode seines Lebens, in welcher Geschichte und politische Philosophie den Mittelpunkt seines Denkens ausmachten.

1833—34 wurde der Sartor Resartus zuerst in einer Zeitschrift veröffentlicht. 1837 erschien dann das Buch über die französische Revolution, 1841 das Buch über Heldenwerk und Heldenverehrung, 1845 der Cromwell, und von 1858 bis 1865 die Geschichte Friedrichs II. Zwischen diese grossen historischen Werke sind die politisch-sozialen Schriften eingelagert. Diese neue Epoche grenzt sich auch äusserlich darin ab, dass er 1834 nach einem der Vororte von London übersiedelte, wo er dann bis zu seinem Tode 1881 verblieb. Froude gliedert sein Werk von diesem äusseren Eintheilungsgrunde aus. Mit Carlyle's Uebersiedelung nach London beginnen die beiden dicken Bände der zweiten Abtheilung.

Mangelte der ersten Abtheilung dieser Biographie, dass Carlyle's Entwicklung in ihr nicht zur Erkenntniss gelangte, ja nicht einmal mit dem Bewusstsein dieser Aufgabe das Material vorgelegt wurde, so versagt nun die zweite ebenfalls an dem entscheidenden Punkte. Nun ist die Hauptfrage, wie von dem Kern seiner Gedanken aus sich seine Arbeiten und seine Gedankenmassen gliedern, aber für ihre Beantwortung ist nicht einmal das Material ausgesondert und geordnet. Eine eruptive, regellose Natur, und nun auch noch ein chaotischer Biograph. Daher lagert eintönige Nebulosität über den dicken Bänden. Ueberall ungeordnete Massen von Dyspepsie, Misanthropie, Schlaflosigkeit, Nichtverstehn und Nichtverstandenwerden auch von den Nächsten, ein heroisches, unorganisches Denken und Wollen. Dieser Eindruck fällt zum grossen Theile

deutsche Dichtung die Kunstgriffe und Mittel des Bildungsromans schuf. Die Uebertragung des Wilhelm Meister durch Carlyle, seine Aufsätze, besonders aber dieser sein Roman haben dann den deutschen Bildungsroman auf den Boden Englands zu übertragen mitgewirkt. Es wäre interessant, auch die Wirkungen dieses Bildungsromans auf Dickens, der so sehr unter Carlyles Einfluss gestanden hat, wie auf den englischen Roman überhaupt zu verfolgen.

der Unfähigkeit des Biographen zur Last, der zum Unglück seinen Helden übertrumpfte. Wir können hier nur Andeutungen geben.

Carlyles ganze Anlage wies ihn auf eine Geschichtschreibung eigener Art. Den Schlüssel zum Verständnis derselben enthält sein philosophisches Werk. Die der inneren Erfahrung erfassbaren Thatsachen von Wille, Glaube, Handlungsweise und Charakter suchte er in aller Geschichte ausschliesslich auf und er hatte für sie einen Blick, dem nichts undurchdringlich erschien. Jedes seiner Worte über einen Menschen, welchem er einmal begegnet war, scheint dessen Innerstes bloszulegen. Das Verhältnis von Costüm, Miene, Geberde, Tonfall zu dieser Willenseinheit ist ihm durchsichtig. Er lässt nichts unzerlegt, undurchwühlt, möchte man sagen, von einem solchen Inneren. Aber es ist nicht die Sorgfalt und Peinlichkeit des secirenden Anatomen, dessen feines und vorsichtiges Messer, was wir hierbei thätig sehen. Dieses sieht man etwa bei Taine an der Arbeit, der von Carlyle so vieles lernte, aber Toqueville's secirende Akuratesse und französische Pünktlichkeit in die Arbeit hinzubrachte. Wie ein mächtiges Raubthier scheint Carlyle sein Objekt zu zerfleischen und gleichsam auszuweiden. Zu seiner Zeit erkannten besonders die französischen Historiker in den wirthschaftlichen Verhältnissen die Grundlage der grossen politischen Veränderungen. Zu derselben Zeit lernte man besonders in Rankes Schule, mit peinlicher Sauberkeit aus den Archiven das ganz Europa umspannende Geflecht diplomatischer Aktionen in der modernen Historie auffassen. Carlyle verschmähte dieses Alles. Seine einseitige, ganz singulare Genialität bestand eben darin, dass er die menschliche Volition, den Helden, die Art, wie Willen in einer gegebenen Zeit vermittelst der Ideen zusammengefügt sind, durch Intuition ergriff und in Zügen, die alle Leben sind, hinstellte.

Denn für Carlyle ist der Wille das Centrum der Menschennatur. 'Die That ist das Ziel des Menschen.' Die grossen Denker und Dichter sind auch Helden, weil auch im Vorgang des Denkens der Wille führt. Mit unveränderlicher Gewalt wirken die Triebe. Sie sind der immergleiche Untergrund aller Geschichte. Ihre Macht ist von Carlyle in unvergleichlichen Bildern an dem absonderlichen Lebenshunger und der absonderlichen Verdauungskraft einzelner

Exemplare, wie des Cagliostro und der Jeanne de Saint-Remi, der Heldin der Halsbandgeschichte, dargestellt worden. Aber im Willen des Menschen ist auf jeder Stufe mehr enthalten als der Drang der physischen Triebe. Das mächtigste der Verhältnisse, welche Gesellschaft und Geschichte begründen, ist das aus der Natur des Willens stammende Herrschaftsverhältniss; auch das Recht ist nur ein Ausdruck desselben. Recht entsteht der Regel nach aus dem Kampfe, und es hat nur solange Bestand, als die Rechtsordnung Ausdruck der thatsächlichen Machtverhältnisse ist. Und nun ist in diesem Herrschaftsverhältniss von Anfang ein Höheres enthalten: von Seiten der Unterworfenen die Verehrung des heldenhaften Willens, in dem herrschenden selber aber etwas, was mehr ist als physische Gewalt oder List, das verbindet und Verehrung herbeiführt. Gedanke, Liebe, Glaube: gleichviel, es stammt nicht aus dem Egoismus, es geht nicht in den persönlichen Nutzen auf, es ist ein Inhalt, welcher dem Individuum Hingabe und Aufopferung ermöglicht. Carlyle nennt dies die Gesellschaft Verbindende besonders häufig Glaube: denn nach seiner Transscendentalphilosophie entsteht allem Inhalt diese Bedeutung und verbindende Kraft, nur weil das Unendliche in ihm gegenwärtig ist. Dies ist aber die ihm eigenthümliche Wendung der Transscendentalphilosophie, der Schillers in seiner ästhetischen Erziehung verwandt: in unserm Gefühls- und Willensleben ist etwas, das nicht in die Logik der Lust und Unlustzustände aufgeht, was von physiologischen Korrelaten aus nicht begreiflich ist; dies ist als Ehrfurcht, Liebe, Glaube, wahre Arbeit, Gegenwart eines Unendlichen im Einzelnen: ein Ueberindividuelles in ihm; hieraus aber allein stammt alle sociale Bindung, Verbindung und produktive Leistung. Jeder Glaube existirt nur in Symbolen, in welchen das Unendliche sich verkörpert. Durch Vermittlung von Novalis hat auch Schleiermacher auf diese Gedanken Carlyles einen erheblichen Einfluss gehabt.

Der Mensch, welcher vermittelst eines Solchen, nur in einer grossen Seele entstehenden Glaubens herrscht und verbindet, ist der Held. Unter Carlyle's Schriften hat die über Heldentum und Heldenverehrung den mächtigsten, unmittelbarsten Einfluss gewon-

nen. Es war ihr Kern, dass in dem Dichter oder Denker, dem religiösen Genius oder politischen Genie nicht einzelne Begabungen, sondern überall dieselbe einfache Kraft, durch Glaube zu verbinden und zu bezwingen, wirksam ist. Das Werk des Helden und jedes, der ihm folgt, geschieht um der Sache willen, und dies ist ihm der Begriff der Arbeit, für welche also der Lohn kein Aequivalent ist. Der Vorgang, in welchem Glaube, Liebe, Arbeit die Menschheit organisieren, ist die Geschichte.

Der Kern der Geschichte ist sonach das Wirken der verbindenden und organisirenden Kräfte des Glaubens und der Arbeit. Carlyle nennt die socialen Ideen, welche diese Funktion erfüllen, mit einem Ausdruck der an Kant und Humboldt erinnert: die inneren Formen der Gesellschaft. Diese inneren Formen geben den Menschen eines Zeitalters ein gemeinsames Gepräge. Aus ihnen werden durch das Wirken des Willens die äusseren Formen, die Form der Arbeit, des Rechtes und der Verfassung in einem Zeitalter. Die Epochen, in welchen solche verbindenden Kräfte aufrichtig, original, Solidarität hervorbringend wirken, nennt Carlyle positive Zeitalter. „Da ist wahre Genossenschaft, wahres Königtum, Loyalität, alles wahre und gesegnete Dinge, und soweit die arme Erde ihn hervorbringen kann, Segen für die Menschen.“ Da nun aber jedes Zeitalter des Glaubens, nachdem es ein System von Gedanken und einen Inbegriff von Institutionen erzeugt hat, unweigerlich mit dem fortschreitenden Denken in Conflikt gerät, folgen den positiven notwendig negative Zeitalter, und in diesen wird der logische Verstand zum Instrument aller Entscheidungen, das Individuum wird zu einer Selbständigkeit, und die inneren und äusseren Formen der Gesellschaft lösen sich auf. Dieser Gedanke von positiven und negativen Zeiten in der Geschichte war schon von Goethe angedeutet worden. „Alle Epochen, sagt Goethe, in welchen der Glaube herrscht, sind glänzend, herzerhebend für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, verschwinden vor der Nachwelt.“ Man bemerkt aber zugleich, wie auch in diesem Gegensatz der positiven und negativen Zeiten die

inneren Erfahrungen Carlyles den Kern seiner geschichtlichen Auffassung bilden [1]).

Nun wird klar, wie aus dem inneren Bedürfniss, diese grossen Willenswirklichkeiten: Glaube, Arbeit, den Helden und sein Werk, positive und negative Zeiten in der neueren Historie nach ihrem Thun zu erfassen, die beiden ausgeführten historischen Werke Carlyle's erwuchsen. In der französischen Revolution stellte er den Vorgang dar, in welchem, nach Zerstörung des Glaubens durch den Verstand, nichts als das abstrakte Individuum und sein abstraktes Recht zurückgeblieben war und der Fanatismus eines negativen Zeitalters für diese Abstraktionen nun in vulkanischem Ausbruch alle Scheinexistenzen der Vergangenheit zerstörte: den Scheinglauben, die funktionsunfähigen Lebensformen, die von Arbeit entleerten Privilegien. „Alles was verbrennbar ist, wird verbrannt werden." Behaupten können sich in dem Weltgericht der Geschichte nur wirkende und arbeitende Realitäten. Das ist die göttliche Gerechtigkeit in ihr. Man bemerkt wie verwandt diese dunkel erfassten Gedanken über negative Philosophie, abstrakte Menschenrechte und französische Revolution der systematischen, aber freilich viel flacheren geschichtlichen Ansicht von Comte sind. Carlyles Sinn für Wirklichkeit und seine einzige Kraft der Menschendarstellung haben aus den ihm zugänglichen Elementen der Revolution ein geschichtliches Epos von einziger Grösse geschaffen. Viel mühseliger wurde ihm dann die andere Arbeit; auch behandelte sie einen nach dem höchsten geschichtlichen Gesichtspunkt viel grösseren und in andere Tiefen führenden Gegenstand. Er wollte darstellen, wie in demselben negativen Zeitalter ein heroischer Mensch und wahrhafter König, Friedrich II., eine lebendige politische Wirklichkeit geschaffen hat, die seine Zeit begeisterte und in unsere hinein fort-

[1]) Eine gute und ausführliche Darstellung der Begriffe von innerer und äusserer Form der Gesellschaft, positiven und negativen Zeiten findet sich in der Schrift von Schulze, zum socialen Frieden I 112 ff., und so durfte ich darüber kurz sein. Nur hat der richtige Gedanke, dass Carlyle's Ideenwelt den anderen bedeutenden Vertretern einer socialen Richtung in der Auffassung der Gesellschaft, insbesondere Comte, Spencer und Gierke, näher stehe, als bisher gesehen sei, den Darsteller nach meinem Eindruck zu einer zu grossen Annäherung Carlyles an diese Schriftsteller bestimmt.

dauert. Diese Aufgabe wirklich zu lösen, fehlte ihm und seiner Zeit überhaupt der Einblick in das Verwaltungssystem, das Friedrich Wilhelm I. geschaffen hatte, in die Technik der schöpferischen Arbeit in Armee, Beamtentum, Rechtsleben und Nationalwirthschaft Preussens. Auch verstand sich seine eruptive Natur besser auf Vulkane wie die französische Revolution war, als auf die langsame und zähe Technik eines Beamtenstaates. Es ist tragisch, wie viele mühselige Jahre hindurch er im Alter mit einer ihm unlösbaren Aufgabe rang, und bewundernswürdig doch, wie Vieles er besser als ein Früherer auch im Einzelnen sah. Und was für unvergessliche, obwol excentrische Bilder von Personen, von Verhältnissen, von Schlachten wie von litterarischen und philosophischen Vorgängen gelangen ihm!

Auf dem Grunde der inneren Erfahrungen, die im Sartor dargestellt, und der Philosophie derselben, die in ihm abgeleitet worden waren, vollzog sich auch Carlyle's Erfassung der Gegenwart, die ihn umgab, und der Zukunft, welche er anstrebte, in einer Art von politischer oder socialer Philosophie. Die französische Revolution von 1830 war der Ausgangspunkt von Bewegungen in allen Ländern: in England bedrohte der Chartismus den Bestand der Gesellschaft: Carlyle, ein Sohn der Armen, zurückgestossen von der herrschenden Gesellschaft Englands, ja nach seiner ganzen Natur im Kriege mit derselben, ergriff mit dem Scharfblick des Genies den Kern der schwebenden Fragen.

Das feudal-kirchliche Gefüge der Gesellschaft ist durch die Veränderungen des Glaubens, die Fortschritte des Wissens, die Macht der Litteratur, die Umformung von Arbeit und Erwerb aufgelöst; eine negative Philosophie hat in Materialismus und Individualismus und Utilitarismus hieraus alle Folgen gezogen: ist es nun möglich, diese socialen Atome durch eine neue Art von Glaube und neue Formen von Genossenschaft zu fruchtbarem Zusammenwirken zu verknüpfen?

In der deutschen Transscendental-Philosophie lag ihm Anfang und Möglichkeit, für die Auflösung dieser Frage eine theoretische Grundlage zu finden. Mit ihr ist aber Goethe in Uebereinstimmung. Den Kerngedanken beider drückt der Faust aus: der Mensch ist

zum Handeln angelegt und ihm sind die zureichenden Bedingungen eines wahrhaft socialen, verbindenden, arbeitsleistenden, mit dem Unendlichen verbündeten Handelns gegeben. Die äusseren Formen von Arbeit, Recht und Verfassung, welche entstehen müssen, und nur auf Grund solchen ernsten Glaubens entstehen können, sind noch dunkel, gleichsam ein fernes Land, dem wir zusteuern. Alle 'Halsbandmethoden' der Herrschaft sind unbrauchbar geworden: Herrschaft kann heute nur auf demokratischer Grundlage geübt werden und ist heute so nöthig als jemals vorher: sie setzt aber voraus, dass vor Allem die Aristokratie sich mit diesem 'entsetzlichen lebenden Chaos von Unwissenheit und Hunger' in Verhältniss, in Verständniss setze. Carlyle hat den Weg eingeschlagen, den das moderne England gegangen ist: Aufsuchen der Arbeiter und Versuch der ehrlichen Verständigung und des Zusammenwirkens, und zumal in seiner Schrift über den Chartismus hat er England eine ausserordentliche Wohlthat erwiesen. 'Wie unsagbar nützlich wäre ein ehrliches Verständnis der oberen Klassen der Gesellschaft für das, was die unteren meinen, eine klare Auslegung des Gedankens, welcher diese wilden des Ausdrucks unfähigen Seelen quält, die mit unartikulirtem Aufruhr wie stumme Geschöpfe kämpfen und nicht zu sagen vermögen, was in ihnen gärt. Etwas meinen sie gewiss, und daher im Grunde ihres verwirrten Herzens etwas wahres; denn auch ihre Herzen hat der Himmel geschaffen; ihm ist es klar, was sie meinen, uns noch nicht. Völlige Klarheit darüber wäre gleichbedeutend mit der Heilung.'

Doch hier halten wir ein. Denn es war diesem Aufsatz nur darum zu thun, Carlyle's Entwicklungsgeschichte zu entwerfen und ihm so seinen Ort in der transscendentalphilosophischen Bewegung Europas zu bestimmen. Wenn es das Merkmal des Schriftstellers ist, alle besonderen Formen geistiger Arbeit, deren er mächtig ist, sei es Philosophie oder Dichtung oder Historie oder irgend eine andere, als Mittel der Aufgabe unterzuordnen, auf die Nation, die Zeit, die Menschen zu wirken, so war Carlyle ein Schriftsteller, und nur in zweiter Linie, im Dienst dieser Aufgabe ein Historiker, Dichter und Philosoph: so wie Voltaire, den er stürzen wollte, oder Lessing, der ihm im Schatten Goethe's verschwand. Doch hat

er die Ideenmasse, durch welche er, als grösster Schriftsteller Englands in unsrem Jahrhundert, wirkte, in einem Nachdenken ausgebildet, welches echt philosophisch in Auseinandersetzung mit den positiven Wissenschaften der Feststellung einer befriedigenden Ueberzeugung in seiner eigenen Seele dienen sollte. Er hat in unserer Transscendentalphilosophie das Mittel zu wissenschaftlicher Gestaltung der ihn erfüllenden Ueberzeugung gefunden und ihr eine höchst wirksame neue Form gegeben, durch welche sie fähig wurde, eine Macht in den socialen Kämpfen zu werden. So nimmt er im Zusammenhang der von der Transscendentalphilosophie bedingten geistigen Bewegungen eine bedeutende Stelle ein.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, A. Müller, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

V.

Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1888 und 1889

Von

Benno Erdmann in Halle a. S.

Vierter Teil

Nach der Philosophie Kants hat, wie bereits im ersten Teil dieses Berichts angedeutet wurde, die Leibnizische Lehre in diesen beiden Jahren die meisten Bearbeiter gefunden. Es sind, eine Schrift aus dem Jahre 1890 zugerechnet, nicht weniger als zwölf Arbeiten, die unter seinem Namen zu vereinigen sind.

Leibniz

1. Ed. Bodemann, Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz in der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover, beschrieben. Hannover, Hahn'sche Buchhandlung 1889. IV und 415 S. 8°.

Es ist bekannt, dass der grösste Teil des Briefwechsels von Leibniz, ein Briefwechsel von beispiellosem Umfang und vielfach bedeutsamem Inhalt in der Kgl. Oeff. Bibliothek zu Hannover vorhanden ist. Ebenso ist es bekannt, dass nicht unbeträchtliche und wertvolle Teile von ihm im vorigen Jahrhundert bei mehrfachen gelegentlichen Drucklegungen abhanden gekommen, nicht zurückgegeben, auch nicht zurückgefordert sind. Einzelnes ist am Anfang dieses Jahrhunderts von französischer Seite erpresst, einiges auch dem Kgl. Staatsarchiv zu Hannover einverleibt worden u. s. w.

Noch immer harren diese Schätze, so viele Briefe immerhin, besonders bei Dutens, in den unfertigen neueren Gesamtausgaben

und den Ausgaben der philosophischen Werke allmählich gedruckt sind, systematischer Hebung.

Unumgänglich ist, dass eine solche erfolgt. Da sie weit über die Kräfte eines Einzelnen hinausgeht, ist die Berliner Akademie berufen, die Schriften und Briefe ihres Gründers, die schon gedruckt sind sowie diejenigen, die noch gedruckt zu werden verdienen, zu einheitlicher Ausgabe zu bringen.

Eine Vorarbeit zu solcher Ausgabe, die vor allem erwünscht war, ist das vorliegende Werk Bodemanns. Die ebenfalls wünschenswerte Veröffentlichung des Katalogs der übrigen Leibniz-Handschriften, den Bodemann jetzt, gestützt auf einen früheren, „in Angriff genommen hat“, soll, hoffentlich in absehbarer Zeit, folgen.

Es ist eine grosse, mühselige, vielfach unerfreuliche Arbeit, die der Herausgeber unter schlichtem Gewande dem historischen Studium des Lebens und des Lebenswerks von Leibniz sowie zahlreicher, vielfach gleichfalls historisch bedeutsamer Persönlichkeiten darbietet. In 1063 Nummern über 15 000 Briefe!

Nach der alphabetischen Folge der einzelnen Adressaten wird uns der Briefwechsel vorgeführt, in der Ordnung, in der die Bibliothek ihn aufgespeichert hat. Den meisten der Adressaten hat Bodemann ein historisches Etiquette aufzukleben vermocht, so dass die Stellen verzeichnet sind, von denen aus ein kundiger Leser sich weiter zu orientiren vermag.

Allerdings ist die alphabetische Ordnung nicht die ausschliessliche. Es werden entscheidende Gründe dafür sprechen, die einzelnen Konvolute in dem Bestande zu belassen, den sie vermutlich seit ihrer Ueberführung haben. In manchen Fällen sind diese offenbar, z. B. da wo die beiliegenden Druck- und Schriftstücke sich auf den Inhalt der Hauptkorrespondenz oder die Adressaten beziehen, oder da, wo ein Bogen mit verschiedenen Briefen beschrieben ist.

Ein Musterkonvolut an Verschiedenartigkeit des Inhalts ist Nr. 655, das nach seinem Hauptbestande unter dem Namen von G. W. Molanus geht. Es enthält nach Bodemann 45 Briefe von Leibniz an Molanus und 58 von Molanus an Leibniz aus den Jahren

1690—1716. Ausserdem finden sich in ihm ein Auszug aus einem Leibnizischen Briefe an Friese und ein Brief von Leibniz an Jablonski. Sodann ein Brief von Böhmer, und ein Schreiben von H. L. Bentheim an Leibniz. Drittens ein Brief des Bischofs Ursinus von Bär an Molan, und zwei Briefe von Chr. Sigm. Liebe an denselben. Viertens zwei Schriftstücke von Leibniz, eins über die Lehre vom Abendmal, ein anderes, den Entwurf zu einer landesherrlichen Verordnung über den Studiengang der Braunschweig-Lüneburgischen Untertanen enthaltend, die im Kirchen- und Schulwesen Beförderung erwarten. Endlich „ein besonderer Bogen, nach welchem Molanus an Leibniz eine Abhandlung über die ubiquitas und multipraesentia Christi mitteilt“. Vollständig aber ist bei alledem das Konvolut in seinem Hauptbestandteil nicht. Bodemann verweist auf 5 Briefe Molans an Leibniz und einen Brief Leibnizens an Molan in den Leibniz-Handschriften I. Theol. unter den Irenica und I Theol. Vol. XX, 16.

Die eine oder andere solcher Beilagen enthalten sehr viele Konvolute.

Dazwischen stehen, allerdings nicht häufig, solche, die gar keine Briefe von und an Leibniz enthalten, sondern Abschriften fremder Berichte und Briefe oder eigene Schriftentwürfe Leibnizens wie Nr. 306, das sich auf Leibnizens Novissima Sinica bezieht. Aehnlich Nr. 45 u. a.

Fast bei keinem Konvolut fehlt eine Inhaltsangabe. Sie pflegt ausführlich zu sein, wo es sich um Daten zur Zeitgeschichte handelt. Nicht selten sind die einzelnen Briefe nach ihrem Inhalt charakterisirt.

Zahlreich sind die Hinweise Bodemanns auf Veröffentlichungen aus dem Briefschatz. Auch manches weniger Bekannte unter diesen Veröffentlichungen ist erwähnt.

Allerdings sind bei weitem nicht alle veröffentlichten Briefe als gedruckt aus diesen Hinweisen ersichtlich. Alle Hinweise auf solche Drucke fehlen z. B. bei

250 Honoratus Fabri: gedruckt in Gerhardts neuer Ausgabe IV 241.

258 M. A. Fardella: allerdings nur ein Bruchstück eines Briefes,

der aber doch wol unter den 21 Briefen Leibnizens in Hannover vorhanden ist, bei Feller, Dutens, J. Ed. Erdmann.

341 O. v. Guericke: nach Bodemann 2 von und 7 an Leibniz; davon 2 und 5 bei Gerhardt I 91f.

408 Hobbes: der einzige in Hannover befindliche Brief Leibnizens bei Gerhardt I 86.

598 Malebranche: zum grössten Teil bei Gerhardt I 317, schon in verschiedenen früheren Veröffentlichungen gedruckt.

Noch weniger sind die Hinweise, die Bodemann auf vorhandene Drucklegungen gibt, vollständig. Mehrfach zwar citirt er die ersten Drucklegungen, häufiger jedoch die Abdrucke in den Gesamtausgaben, und von diesen Dutens weniger als die neueren, und unter den letzteren selten J. Ed. Erdmann.

Aus den neueren Ausgaben sind dann zwar die früheren Veröffentlichungen meist ersichtlich, jedoch nicht immer; aus der neuen Gerhardtschen Ausgabe z. B. vielfach nicht.

Besonders unerfreulich ist dies gegenüber den zahlreichen Briefen, die speziell in den älteren Briefsammlungen, ohne oder nur mit unbestimmter Adresse, oder ohne Datum oder nur im Auszuge, mit und ohne Adresse, gedruckt sind.

Dass wir über die bereits gedruckten, nicht in Hannover befindlichen Briefe nur ausnahmsweise etwas erfahren, liegt im Plane der Bodemannschen Beschreibung.

Bestimmt sind die Hinweise auf die Drucklegungen, die Bodemann gibt, vielfach nicht. Sehr häufig begegnet ein 'zum Teil gedruckt bei', auch wo aus den weiteren Angaben Bodemanns nicht ersichtlich wird, welche oder wenigstens, wie viele fehlen.

Das alphabetische Verzeichnis der Adressaten Leibnizischer Briefe ist nicht vollständig. Mehrfach zwar nennt Bodemann solche auch dann, wenn Briefe von ihnen oder an sie nur als Nebenbriefe in anders bezeichneten Konvoluten liegen. So Nr. 100 (Boulduc), Nr. 118 (Madame de Brinon), Nr. 477 (Frl. v. Klencke). In vielen Fällen dagegen werden sie nicht aufgeführt: in Nr. 4 von Fabrice; in Nr. 5 Hofrat Hamrath, falls es nicht G. R. von Hamraht (Nr. 359) heissen soll; in Nr. 144 Schick; in Nr. 151 Pater Franciscus; in Nr. 216 Mockinius und Wernekinck, und in Nr. 228 Hakmann,

vorausgesetzt dass diese Briefe, was hier wie in vielen anderen Fällen nicht zweifellos ersichtlich, aber aus dem Fehlen des Adressaten wahrscheinlich ist, an Leibniz gerichtet sind, u. s. w.

Sehr zweckmässig ist, dass Bodemann bei den Konvoluten in den meisten Fällen angibt, wie viele Briefe des Adressaten, nach dem dasselbe benannt ist, an Leibniz und wie viele von Leibniz an diesen in ihm enthalten sind. Allerdings geschieht dies nicht immer. So muss es heissen

20. d'Ausson: 4 Briefe von ihm und 1 Antwort von Leibniz.

37. Baudrand: 2 Briefe desselben und ein Auszug aus einer Antwort von Leibniz. Man vgl. Nr. 38.

Aehnlich Nr. 625. Ganz fehlen diese Angaben gelegentlich dann, wenn Bodemann auf Drucke der Briefe verweist. So Nr. 16 (Arnaud), Nr. 57 (Joh. Bernoulli), Nr. 160 (Clarke). Sie fehlen auch bei ungedruckten Briefen in Nr. 108. Auch aus den weiteren Angaben Bodemanns zu den 193 Blättern dieses Konvoluts geht nicht hervor, ob überhaupt Briefe von Leibniz in ihm enthalten sind.

Wer Neigung hätte, auch nur die Briefe von und an Leibniz, abgesehen also von den fremden Briefen, die in der Sammlung vielfach enthalten sind, zu zählen, käme jedoch auch aus anderen Gründen nicht zu seinem Ziel.

Einen Umstand allerdings, der wie diese, so auch bedeutsamere Verwendungen von Bodemanns Beschreibung erschwert, kann der Leser, wenn schon nur durch mühevolle Arbeit beseitigen. Die vielen Nebenbriefe nämlich der Konvolute von und an Personen, die Bodemann in seinen 1028 + 35 Nummern aufführt, werden von ihm zumeist nicht einerseits bei dem Konvolut, das sie enthält, und andrerseits bei den Namen derer, von denen oder an die sie geschrieben sind, sondern der Regel nach nur an der ersteren, seltener nur an der letzteren Stelle aufgeführt. So fehlt ein Hinweis auf den in Nr. 10 (v. Alvensleben) liegenden Brief Leibnizens „an den Minister Ilgen“ unter Nr. 447, vorausgesetzt, dass H. R. v. Ilgen Kgl. Preuss. Geh. Rat derselbe ist. Es fehlen ferner Erwähnungen von Nr. 97, ein Brief an die Raugräfin Louise und einer von ihr unter II 26; ebenda (ein Brief an die Gräfin von Schaumburg-Bücke-

burg) unter II 33. vorausgesetzt dass die dort aufgeführte Gräfin Sophie die in Nr. 97 erwähnte ist; ebenda (ein Schreiben der Kurfürstin Sophie an Leibniz) unter II 16. Gleiches Nr. 131 (1 Cresset, 4 Hermann von der Hardt, 1 Eckhart) und an vielen Stellen. Das seltenere umgekehrte Verfahren findet sich z. B. Nr. 20, vorausgesetzt, dass der hier erwähnte Fr. von Walter mit Nr. 976 Fr. Walter, dem das 'von' wol nur durch Druckfehler fehlt, identisch ist; Nr. 84 (v. Boineburg); Nr. 123, vorausgesetzt, dass der hier genannte Graf Schulenburg mit dem Grafen v. d. Schulenburg Nr. 840 identisch ist. Wer sich daher Sicherheit darüber verschaffen will, was an Briefen von oder an eine der von Bodemann aufgeführten Persönlichkeiten vorhanden ist, muss, da ein Gesamtverzeichnis fehlt, alle Nummern daraufhin durchprüfen.

Ueber die Zahl dieser Briefe erhält er allerdings auch dann häufig keinen Aufschluss, weil Bodemann nicht selten die Anzahl solcher Nebenbriefe, wie ich vielleicht nach allem ohne Belege angeben darf, nicht aufführt, abgesehen davon, dass nicht immer aus seinen Angaben sicher zu erschliessen ist, von wem oder an wen die Briefe geschrieben sind.

Eine tabellarische Uebersicht der datirten Briefe Leibnizens nach den Jahren war vielleicht einerseits durch die Druckkosten ausgeschlossen, andrerseits durch die beträchtliche Anzahl der undatirten zu wenig charakteristisch.

Den Ertrag, der aus Bodemanns mühevoller Veröffentlichung für die Philosophie Leibnizens gewonnen werden kann, darf man nicht gering anschlagen.

Vorweg sei bemerkt, dass keine der vorhandenen Ausgaben der Werke Leibnizens, nicht einmal die neue Gerhardtsche auch nur annähernd alles enthält, was an Briefen philosophischen Inhalts bereits gedruckt ist, wenn man die hunderte von mehr oder minder umfangreichen, mehr oder minder direkt philosophischen Ausführungen in den zerstreut, besonders in den Briefsammlungen veröffentlichten Schreiben des Philosophen den Briefen philosophischen Inhalts zurechnet.

Ein Verzeichnis dieser Briefe philosophischen Inhalts besitzen wir nicht, nicht einmal ein Verzeichnis der bisher veröffentlichten Briefe überhaupt.

Ich beschränke mich deshalb darauf, die Briefwechsel der Hannoverschen Bibliothek anzugeben, welche nach Bodemann philosophischen Inhalt im eben angedeuteten Sinn besitzen, ohne in den Ausgaben von J. Ed. Erdmann oder Gerhardt gedruckt zu sein. Wo Bodemann andere Veröffentlichungen von ihnen citirt, gebe ich dies kurz an. Es bleibt nach dem Obigen dahingestellt, ob sie nicht trotzdem anderwärts gedruckt sind.

Bei der Umständlichkeit, die ganze Schrift von Bodemann daraufhin durchzusehen, sind diese Angaben vielleicht nicht unwillkommen.

Die Nummern geben die Reihenfolge bei Bodemann, die ersten Zahlen bezeichnen die Briefe von, die andern die Briefe an Leibniz, die Bodemann bei den Konvoluten angibt, oder die sich unter Zurechnung der von Bodemann citirten Schreiben anscheinend philosophischen Inhalts in den Leibniz-Handschriften ergeben. Wo mir der philosophische Inhalt zweifelhaft geblieben ist, steht hinter den Zahlen ein Fragezeichen.

12. Ancillon 11 + 49 Feder.
17. Arnold 0 + 7.
55. Bernard 1 + 0.
62. Beyrie 5 + 5.
64. Biber 2 + 2.
68. Bignon 27 + 27; 7 + 7 bei Feder.
119. Brosseau. Der Brief Nr. 8 ohne Adresse und Datum.
140. Calvör 1 + 2.
153. Chauvin 4 + 6[1])
154. Cheyne 1 + 1.
160. Clarke. Das Concept Leibnizens, Zusätze zur dritten Antwort enthaltend, ist weder bei J. Ed. Erdmann noch bei Gerhardt (VII) gedruckt, ebenso wenig der beiliegende Brief an Arnold, der achte zu der obigen Nr. 17.

[1]) Zwei Briefe an Chauvin jetzt bei Stein, Leibniz und Spinoza 1890 S. 337.

184. Crusen 1 + 9.
188. E. S. Cyprianus 5 + 13.
191. D. L. v. Dankelmann 2 + 0, Pädagogisches.
197. Davanzati 1 + 1?
208. v. Dobrzensky 2 + 5, dabei eine Abhandlung L.'s.
258. Fardella 21 + 111. Man vgl. S. 291.
275. de Fontenelle 9 + 6.
276. Forneret 0 + 1?
283. v. Franckenau 3 + 6.
295. Gallois 9 + 2. Auszüge aus zwei Briefen bei Gerhardt I 118 und VII 21, 22 nach seiner Ausgabe von Leibnizens Mathematischen Schriften.
318. Goldbach 0 + 3. Bodemann erwähnt: „Gedr. bei Kortholt Leibn. epp. ad diversos I. 238." Dort aber stehen drei Briefe von Leibniz, aus deren einem ein Citat bei Gerhardt VI 14 Anm. Die Worte „drei Briefe von ihm" bei Bodemann sind nach den daselbst angegebenen Aufgabeorten von Goldbach an Leibniz.
326. Graevius 9 + 9? Eine Notiz über Spinoza aus einem Briefe von Graevius bei Gerhardt I 115.
327. Greiffencranz 23 + 124. Ein Citat aus einem Briefe an Greiffencranz vom 2./5. 1715 bei Gerhardt VI 12.
328. Grew 1 + 2.
361. Hansch 10 + 38. Einiges bei Kortholt. Ein Brief vom 25./7. 1707 nach Hanschs Diatriba und Dutens auch bei J. E. Erdmann LXIV. Er fehlt bei Gerhardt.
372. Hartung 1 + 1.
389. van Helmont. Mehr als 34 Schriftstücke. Einiges bei Feller und Klopp [2]).
413. Fr. Hoffmann 6 + 17. Einige philosophische Briefe Leibnizens bei Dutens. Der Brief vom 27./9. 1699 auch bei J. E. Erdmann LI. Bei Gerhardt nichts.
423. Horb 1 + 5.
424. Horch 2 + 2.

---

[2]) Vier Stücke bei Stein a. a. O. 337.

435. Huthmann 3 + 15.
458. Justel 11 + 28[3]).
465. Kestner 16 + 22.
467. Kettwig 3 + 4.
473. Kircher 0 + 1?
487. Kochanski 15 + 24[4])
491. Königsmann 2 + 3.
516. La Chaise. 4 verschiedene Schriftstücke, 2 von Leibniz.
517. La Croze 12 + 36. Einige Briefe von Leibniz bei Kortholt.
529. Larroque 8 + 10.
538. Leeuwenhoek 3 + 1.
542. J. Chr. Lehmann 1 + 3?
549. Le Long 15 + 47.
552. Lequin 3 + 2.
559. Leyser 1 + 2?
568. v. Lintelo 3 + 2, und 1 Brief L.'s an Lord Raby.
584. v. Ludewig 4 + 4.
593. Magalotti 7 + 4.
603. Marchetti 3 + 2.
608. Mariotte 10 + 28.
627. G. Meier 28 + 100. Einiges bei Eccardi u. Feller.
636. Mencke 18 + 139.
653. G. D.? Mohr 1 + 3.
657. Moller 1 + 3.
661. Morell 15 + 40. Nur ein Auszug aus einem Brief Morells bei Gerhardt II 526.
671. Phil. Miller 16 + 26.
679. Naude 4 + 12.
699. Orban 21 + 29.
705. Overbeck 25 + 21.
712. Papebroch 15 + 30.
717. Paullini 8 + 20.

---

3) Ein Brief an Justel jetzt bei Stein a. a. O. S. 307.

4) Ein Brief Leibnizens a. a. O. 329.

719. Pelisson-Fontanier 4 + 1.
724. Pfautz 6 + 16.
730. Placcius 22 + 33. Nur ein Auszug aus einem Brief von Leibniz bei Gerhardt IV 413[5]).
735. v. Pöllnitz. 14 + 16.
749. Quesnel 4 + 2.
751. Joh. Gebh. Rabener 1 + 1.
752. Jul. Gotth. Rabener 1 + 1.
765. J. G. Reinerding 2 + 23.
774. v. Reuschenberg 6 + 6.
781. Ritmeier 3 + 13.
783. Robethon 6 + 7. Zum Teil bei Klopp. Ein Auszug aus einem Briefe von Leibniz bei Gerhardt III 79.
791. v. Runkel 1 + 2.
834. J. Schrader 3 + 3.
839. Schröter 2 + 1, und 1 L.'s ohne Adresse.
842. J. Chr. Schulenburg 1 + 5, und 1 Sch.'s an G. Meier.
843. Schuller 4 + 33[6]).
854. v. Seckendorf 19 + 20. Ein Auszug aus einem Briefe von 1684 nach v. Seckendorfs Christenstaat und Dutens bei J. E. Erdmann unter X. Er fehlt bei Gerhardt[7]).
861. A. A. C. Shaftesbury 0 + 1.
869. Siver 0 + 3.
871. Sloane 7 + 8?
872. Smith 11 + 14.
876. v. Spanheim 35 + 29. Einiges bei Pertz und Klopp.
883. Ph. J. Spener 10 + 10[8]).
909. J. Chr. Sturm 2 + 3. Ein Brief Leibnizens, aber von 1697(?) im Auszug nach Feller und Dutens bei J. Ed. Erdmann XLVI.
921. Thevenot 5 + 6.

---

5) Ein Leibnizischer Auszug aus einem anderen Brief bei Stein a. a. O. S. 308.

6) Jetzt 3 + 11 bei Stein a. a. O. 284.

7) Drei Briefe Leibnizens bei Stein 311.

8) Ein Brief von Leibniz a. a. O. 320.

924. Chr. Thomasius 1 + 1.
925. Gottfr. Thomasius 3 + 3.
933. John Toland 4 + 4. Zum Teil bei Klopp. Nur die in den Mémoires de Trévoux gedruckte Abhandlung bei J. E. Erdmann LXVII und Gerhardt VI 595. Auch in den Beilagen Philosophisches.
937. Tournemine 3 + 3. Man vgl. Bodemann Nr. 95.
939. Treuer 2 + 6.
940. Trevisano 3 + 4.
942. Troyel 2 + 10?
949. A. Vagetius 9 + 27. Ein Brief Leibnizens bei Feller.
950. J. Vagetius 4 + 6.
954. A. Verjus 9 + 5.
961. Vogel 3 + 0.
983. Wedderkopf 1 + 2.
984. Wedel 3 + 4.
1001. Widow 9 + 0. 7 in Hannover anscheinend fehlende Briefe von Leibniz bei Kortholt und Dutens.
1004. Winde 1 + 1.
1009. v. Witzendorf 6 + 4?

Ferner aus der „Korrespondenz Leibnizens mit fürstlichen Personen", die Bodemann besonders numerirt:

4. Caroline 23 + 27. Das Meiste gedruckt bei Klopp.
30. Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeitz 12 + 23.
35. Johann Gaston von Toscana 11 + 9.

Nicht alle diese 735 Schriftstücke von und 1538 an oder für Leibniz enthalten nach Bodemann Philosophisches, und wenige von ihnen nur Philosophisches. Aber selbst wenn wir nur ein Zehntel der Briefe von und ein Vierzigstel der Briefe an Leibniz als druckwürdig ansehen, bleiben rund 70 von, und 40 an Leibniz übrig, aus denen hier direkt dort indirekt Aufschlüsse über seine Philosophie zu erwarten sind.

Dies Verzeichnis ist allerdings unvollständig.

Es stützt sich fürs erste ausschliesslich auf die Bemerkungen Bodemanns über den Inhalt der Briefwechsel. Dieser aber hat die

Briefe speziell auf ihre philosophische Tragweite zu prüfen keinen Anlass gehabt. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass er in seinen summarischen Angaben manches, vielleicht vieles nicht angegeben hat, was dem Philosophen und dem Historiker der Philosophie von Wert sein würde; diese Wahrscheinlichkeit wird zur Gewissheit, da in den Ausgaben von J. Ed. Erdmann und Gerhardt manches gedruckt ist, worin nach den Angaben Bodemanns nichts philosophisch Bedeutsames zu erwarten wäre.

Auch ungenau ist das Verzeichnis insbesondere gegenüber dem Briefbestande in der Ausgabe von J. Ed. Erdmann. Dieselbe enthält manches, was bei Gerhardt fehlt, darunter zwei Brieffragmente ohne Angabe des Adressaten: 1) Nr. XXXV Lettre à un ami, nach Feller, in dessen Otium Hannoveranum er zuerst gedruckt ist, aus dem Jahre 1695; 2) Nr. LXXV Remarques philosophiques u. s. w., bei Erdmann nach Kortholt und Dutens gedruckt (1711). Sie sind, wenn ich recht gesehen habe, bei Bodemann nicht zu verificiren.

Endlich sind in das obige Verzeichnis alle diejenigen Konvolute nicht aufgenommen, aus denen bei J. Ed. Erdmann oder bei Gerhardt mehr als Bruchstücke gedruckt sind.

Auch aus diesen kommt manches als ungedruckt hinzu, ohne dass bei der Sparsamkeit, die Gerhardt in seinen Angaben hat walten lassen, und bei der gebotenen Kürze der Mitteilungen Bodemanns der Regel nach sicher zu entscheiden ist, ob das Ungedruckte philosophisch belanglos ist. In einigen Fällen ist es wahrscheinlich, dass philosophisch Wertvolles bisher nicht veröffentlicht worden ist.

Zur Ergänzung des obigen Verzeichnisses sei mitgeteilt, was hinsichtlich dieser Konvolute aus einem Vergleich der Angaben Bodemanns einerseits und der Drucklegung Gerhardts andrerseits folgt.

Die Nummern entsprechen wiederum der Zählung Bodemanns.

8. Alberti. Die drei Briefe von Leibniz hat Gerhardt in dem nach Bodemanns Schrift erschienenen Bd. VII 443 gedruckt. Er erwähnt nicht, wie sonst mehrfach, dass sie nur noch abschriftlich in Hannover vorhanden sind. Sie sind nach Bodemann 1843 an die Kaiserliche Bibliothek in Wien ge-

schenkt. Nachträglich macht Gerhardt in dem Gesamt-Inhaltsverzeichnis am Schluss von Band VII, aber nur S. 591 zu Bd. IV, nicht zu Bd. VII, auch nicht bei dem Briefe selbst, darauf aufmerksam, dass ein Teil des dritten Briefes wenig verändert im Journal des Savants 1691 gedruckt ist. Seine Angabe über den Adressaten IV 413/4 ist demnach zu verbessern. Er zeigt nicht an, dass derselbe bei Dutens und bei J. E. Erdmann unter Nr. XXVII Aufnahme gefunden hat.

Bodemann notirt ferner 6 Briefe Albertis. Gerhardt hat wenige Zeilen aus einem gedruckt. Ueber Alberti steht bei Gerhardt Näheres.

16. Arnaud. Gerhardt macht darauf aufmerksam, dass die Abschrift des Briefes an Arnaud, die er I 68f. abdruckt, ungenau ist. Den Briefentwurf Leibnizens an Arnaud mathematischen Inhalts vom 12./12. 1675, den Gerhardt II 6 Anm. citirt, verzeichnet Bodemann unter Arnaud nicht. Die Notizen Gerhardts zu dem oft, auch bei J. E. Erdmann XXV, gedruckten Briefe an Arnaud vom 23./3. 1690, die Grotefends Angaben 132. Anm. in einem Punkt berichtigen, sind durch die Bemerkungen bei J. E. Erdmann und Grotefend zu ergänzen.

35. Basnage de Bauval. Ueber die vorhandenen Drucke klärt Bodemann nicht genügend auf. Er verzeichnet 22 Briefe von und 15 an Leibniz. Nach Gerhardts Schlussregister wären als 'Leibniz an Basnage' 20 Briefe von Leibniz in dem Abdruck III 75—147 zu rechnen; 21 sind es, wenn man die Beilage zu Nr. III, die richtiger vor Nr. III stände, als selbständigen Brief annimmt; 22, wenn man das im Schlussregister nicht verzeichnete Bruchstück mitrechnet, das hinter XX gedruckt ist; 23, wenn man den im Auszuge mitgeteilten Entwurf zu Nr. XXXI dazuzählt; 25, wenn man das Postscriptum mitrechnet, das Gerhardt IV 498 unter den Abhandlungen abgedruckt hat, sowie den Brief der ebenfalls in Bd. IV, auf S. 517f. als Eclaircissement u. s. w. steht. Zwei von den ersterwähnten 20 Briefen gibt Gerhardt nur

'im Auszug' wieder. Ebenso sind 10 von den 15 Briefen von Basnage als verkürzt kenntlich gemacht. Bei Feder, dessen Ausgabe dieser Briefe Gerhardt nicht erwähnt, stehen 10 von und 5 an Leibniz. Der Brief IV 517 auch bei J. E. Erdmann nach Dutens unter Nr. XLIX.

40. Bayle. Nach Bodemann 9 Briefe von Leibniz und zwei von Bayle. Einer der Leibnizischen Briefe, ohne Datum (Ort?) und Adresse, ist jedoch ihm zufolge „wol nicht an Bayle gerichtet, vielleicht an Galloys?“ Bleiben also acht. Durch einen Hinweis auf einen Brief Leibnizens an Bayle vom 19./8. 1702, der in den Leibniz-Handschriften IV Philos, Vol. II liegt, werden es wieder neun. Der ganze Briefwechsel ist nach Bodemann bei Gerhardt III 21 f. gedruckt.

Indessen druckt Gerhardt a. a. O. nur sieben Briefe von Leibniz, die als an Bayle gerichtet gelten können. Neun werden es nur, wenn die beiden Abhandlungen gegen Catelan und gegen Malebranche aus Bayles Nouvelles d. l. R. d. L., die Gerhardt unter III zusammendruckt, als Briefe an Bayle gerechnet werden, was wol nicht angeht, da Gerhardt zu der zweiten erklärt, dass ihr Original in Hannover fehle. Sieht man deshalb hier von diesen ab, so sind wieder neun zu rechnen, wenn man die beiden Entwürfe zum letzten Brief (VIII), von denen Gerhardt einen, den längeren, als Beilage zu VIII abdruckt, den anderen nicht, sondern nur als vorhanden erwähnt, als selbständige Briefe zählt. Von jenen sieben ist ausserdem einer (VII) von Gerhardt ohne Angabe von Gründen nur im Auszuge gedruckt.

Die beiden Briefe von Bayle gibt Gerhardt. Dazu erwähnt er a. a. O. 55, 58 zweier fehlender Briefe von Bayle, dreier falls die Bemerkung IV 420 nicht den letztgenannten trifft.

Ueber den vielleicht an Gallois gerichteten Brief notirt Bodemann bei Gallois selbst nichts mehr. Gerhardt schweigt darüber ganz; was er gelegentlich aus Briefen Leibnizens an Gallois mitteilt (s. oben unter 295) gehört datirten Briefen an. Der undatirte Brief an Gallois, den Gerhardt nebst

zwei anderen an denselben in seiner Ausgabe der math. Schriften mitteilt, ist es ebenfalls nicht.

Was G.'s Ausgabe a. a. O. als Beilagen enthält, kommt hier nicht in Betracht. Bei J. E. Erdmann steht nur der Brief an Bayle unter Nr. LVIII (G. V) und die Abhandlung gegen Malebranche unter Nr. XXIV (G. III, b).

56, 57. Jacob und Johann Bernoulli. Auf die Drucke dieser Briefwechsel sowie der wenigen Briefe von und an Nic. Bernoulli in Gerhardts Ausgabe der mathematischen Schriften bei Pertz gehe ich nicht ein. Dass insbesondere die umfassendste dieser Briefreihen, die Schreiben von und an Johann Bernoulli, manches philosophisch Wertvolle enthält, kann auch für den, der sie nicht durchgearbeitet hat, schon aus den mehrfachen Auszügen bei J. E. Erdmann, I 81, 108. 192 u. 193 in den Anmerkungen deutlich werden. Gerhardt citirt nur gelegentlich aus einem der vier von E. Erdmann verwerteten Briefe (IV 412) und ausserdem eine entwicklungsgeschichtliche Bemerkung aus einem Schreiben an Jacob Bernoulli (IV 412).

67. Bierling. Nachzutragen ist zu Bodemanns Hinweis auf Dutens, dass Gerhardt in Bd. VII 482 f. 12 Briefe Leibnizens und einen von Bierling veröffentlicht hat. Warum Gerhardt einen Brief von Leibniz unterdrückt, sagt er nicht. Aus dem Abdruck des ganzen Briefwechsels bei Kortholt — weder Bodemann noch Gerhardt, der auch Dutens nicht nennt, erwähnen ihn, — geht hervor, dass dieser letzte Brief Leibnizens nichts philosophisch Bedeutsames enthält (Kortholt IV 82). Der sechste Brief ist, was auch Gerhardt nicht erwähnt, bei J. E. Erdmann Nr. LXXXI veröffentlicht. Gerhardt hat eine Stelle aus ihm schon V 3 citirt.

70. Billettes. Auch hier hat Gerhardt in Bd. VII, wie Bodemanns Angaben zuzufügen ist, drei Briefe Leibnizens, und wenige Notizen aus den Schreiben seines alten Bekannten veröffentlicht. Da Bodemann 4 Briefe Leibnizens nennt, fehlt einer bei Gerhardt, der nach seiner Gewohnheit weder den Briefbestand in Hannover erwähnt, noch angiebt, was

und warum er fortlässt. Dass die Briefe mancherlei wertvolle Angaben über Leibnizens Philosophie enthalten, ist aus Bodemanns Bemerkungen nicht zu ersehen, so dass zweifelhaft bleibt, ob die 'mehreren' (wie viele?) Schreiben von Leibniz und Billettes in den Leibniz-Handschriften I Theol. XIX, die Bodemann notirt, nicht auch philosophischen Wert haben.

95. Des Bosses. Dutens hat 75 Briefe von Leibniz gehabt, und davon 30 unter den philosophischen Schriften II 265f. sowie 40 unter den philologischen VI 173f. gedruckt. Die ersten 40 hat Ed. Erdmann unter 9 seiner Nummern verteilt. Gerhardt veröffentlicht 71 Briefe von Leibniz, darunter Nr. 66 als bei Dutens fehlend, ferner 58, viele verkürzt, von Des Bosses, einen von ihnen vom 30./3. 1712, weil nachträglich aufgefunden, erst im Gesamtverzeichniss zu Bd. VII. Nach Bodemann sind in Hannover 41 Schreiben von Leibniz, 67 von Des Bosses. Gerhardt erklärt, dass von seinen Briefen 36, die er einzeln aufführt, nach Dutens' Druck veröffentlicht sind, weil „die Originale in Hannover fehlen“. Sind demnach 34 der 70 bei Dutens gedruckten Briefe in Hannover vorhanden, und ausserdem der eine von Dutens nicht gedruckte, so bleibt gegenüber den 41 von Bodemann gezählten ein Minus von 6, das ich nicht verstehe. Bodemann fügt ferner an: „2 Briefe B.'s vom 8./2. 1711 und 30./3. 1712 sind nicht gedruckt“. Der letztere von diesen beiden ist von Gerhardt, wie erwähnt, in Bd VII 581, mitten im Register, nachträglich veröffentlicht. Aber er druckt mit diesem überhaupt blos 58; es fehlen also neun der Hannoverschen Sammlung, nicht zwei. Von fünfen unter diesen gibt Gerhardt gelegentlich kurze Notiz; einen vermisst er in Hannover. Die Aeusserung Bodemanns ist mir deshalb nicht verständlich, falls die Briefe von Des Bosses nicht noch anderswo als bei Gerhardt gedruckt sind, was der direkten Erklärung des letzteren II 290 widerstreitet.

Bodemann verzeichnet 3 beiliegende Briefe. Von diesen ist keiner bei Gerhardt gedruckt. Aber dieser hat acht

Beilagen, über deren Ursprung er nach seiner Gewohnheit keine Erklärung gibt: 1) ein kurzes Billet an die Patres Antverpienses, nicht wie sonst als Beilage gedruckt, und im Gesamtregister nicht erwähnt (II 339); 2) Bemerkungen Leibnizens über Religion und Kultur der Chinesen zu seinem Brief vom 12./8. 1709; 3) und 4) zwei Beilagen philosophischen Inhalts, die eine von Gerhardt als „vorbereitende Studie" zu dem vorhergehenden, auch bei Dutens und Erdmann veröffentlichten Brief Leibnizens bezeichnet, die andere als 'Studie' zu einem Brief von Des Bosses charakterisirt; 5), 6) und 8) zwei Briefe Hartsoeckers und ein Brief Leibnizens an Hartsoecker, von denen später: 7) eine auch bei Dutens und J. E. Erdmann veröffentlichte metaphysische Tabelle Leibnizens.

Verständlich ist mir auch diese Differenz nicht, um so weniger, als Bodemann die Ausgabe Gerhardts nennt: es müssten denn alle jene Beilagen von Gerhardt aus anderen Konvoluten und den Leibniz-Handschriften entnommen sein.

103. Bourget. Bodemann verzeichnet: „13 Briefe Bourgets und 6 Briefe Leibnizens, 1706—1716". Er erwähnt weiter:

... „1 Br. B.'s d. d. Vened. 23. Sept. 1713 u. L.'s angefügtes Concept betr. des Letzteren Ernennung zum Kaiserl. Hofrath .... 2 Br. B.'s vom 15. Apr. und 6. Juni 1715 ungedruckt"; und erklärt ausserdem:

„6 Briefe Bourgets gedruckt bei Dutens II 324 f. ... 13 Briefe Leibnizens und 6 Briefe Bourgets gedr. bei Gerhardt".

Nach dem letzten Citat ist man vorerst versucht die Verteilung der Briefzahl im Konvolut nach Bodemann für einen Druckfehler zu halten. Statt 6 Briefe Leibnizens und 13 Bourgets vielmehr 13 von Leibniz und 6 von Bourget zu lesen, um so mehr als bei Gerhardt III 539 f. in der Tat 6 Briefe Bourgets und 13 von Leibniz gedruckt sind, falls man das erste Leibnizische Schreiben daselbst, dessen Adressat nicht Bourget ist, abrechnet. Indessen sollen nach Bodemann ja 2 Briefe Bourgets ungedruckt sein. Und überdies zeigt sich bei genauerer Durchsicht der Briefe bei Gerhardt, dass

auch der erstgenannte Brief Bourgets vom 23./9. 1713 bei ihm nicht gedruckt ist. Das gibt also 9 Briefe Bourgets. Ueberdies citirt Gerhardt noch drei ungedruckte Briefe Bourgets vom 15./5. und 11./7. 1713 sowie vom 16./3. 1716, die er ebenfalls nicht veröffentlicht. Das giebt 12 Briefe Bourgets. Aus Dutens ist kein Rat zu holen, denn dessen Ausgabe enthält nicht Briefe Bourgets, wie bei Bodemann wol nur in Folge eines Druckfehlers zu lesen steht, sondern Schreiben Leibnizens, allerdings auch nicht 6, wie Bodemann notirt, sondern 14, da ausser den 6 Briefen in Bd. II noch 8 in Bd. VI erschienen sind (VI 202 f.). Ich sehe keine Annahme, welche diese Zahlenangaben in Einklang bringt.

Ebenso wenig lassen sich die Zahlen 6 oder 13 für die Briefe Leibnizens verificiren. Gerhardt und Dutens drucken dieselben dreizehn Briefe von Leibniz an Bourget. Beiden fehlt aber das Concept, das nach Bodemann zu dem Brief Bourgets vom 23./9. 1713 vorhanden ist. Es sind also 14 Briefe Leibnizens zu zählen, und 15, wenn der Brief Leibnizens über Bourget und Bouvet, den Dutens und Gerhardt voranstellen, mitgezählt werden darf, was auch aus Gerhardt nicht erhellt, aber wahrscheinlich ist. Nun erwähnt zwar Gerhardt zu 6 Briefen Leibnizens, dass das Original in Hannover fehle, und daraus, dass er zu dem ersten Schreiben anmerkt, es fehle das Original, die vorhandene Abschrift sei nicht datirt, könnte man schliessen, dass von jenen auch die Abschriften in Hannover fehlen. Aber auch dann kommen wir auf keine Weise zu 6. Ueberdies macht die abweichende Orthographie bei Gerhardt gegenüber Dutens zweifelhaft, ob nicht auch von jenen 6 Briefen Abschriften in Hannover vorhanden sind.

Bodemann gibt ferner an: „3 Br. B.'s gedruckt bei Erdmann Leibnitii Opera philos. S. 731 f.“ Bei Erdmann stehen allerdings an jenem Ort unter Nr. XCIV drei Briefe, aber nicht von Bourget, sondern von Leibniz an Bourget. Sodann sind der Briefe von Leibniz dort nur 2, nicht 3; überdies aber stehen, wie durch die Bezeichnungen derselben als

Lettre IV und V angedeutet wird, drei andre Briefe Leibnizens vorher, unter Nr. XCI, und zwei folgen unter Nr. XCVII: zusammen sind es also 7.

Erwähnt sei noch, dass Gerhardt zu dem ersten Briefe Leibnizens über ein Schreiben Bourgets an Bouvet anmerkt, die in Hannover vorhandene Abschrift sei nicht datirt. Er erwähnt nicht, dass der Brief bei Dutens datirt ist: Hannov. 15. Dec. 1707. Wie es endlich kommt, dass der Leibnizische Brief XII bei Gerhardt an seiner Spitze die Ortsbezeichnung Hanover ce . . . de Decembr. 1714 trägt, während er bei Dutens und nach ihm bei E. Erdmann am Schluss die Datirung Vienne ce . . . Decemb. 1714 hat, erfahren wir nicht. Die Ortsbezeichnung bei Gerhardt ist nach Guhrauer (Leibniz II 310) die richtige.

Diese Proben sind nicht ausgewählt, weil sie besonders geeignet wären, die Dunkelheit erkennen zu lassen, in der wir trotz aller bisherigen Veröffentlichungen über den Besitzstand des Leibnizischen Briefwechsels bleiben, sondern geben die ersten Nummern bei Bodemann, die mit der Ausgabe Gerhardts korrespondiren.

Im Folgenden sei es gestattet, der Regel nach kürzer zu sein. Die Nummern aber, denen bei J. E. Erdmann oder Gerhardt oben nicht aufgezählte Veröffentlichungen entsprechen, gebe ich vollständig, um die Liste des philosophischen Briefwechsels so genau zu machen, als bei der erörterten Sachlage möglich ist. Die Notizen enthalten Berichtigungen und Ergänzungen zu Bodemann und Gerhardt.

105. Bouvet. Ein Brief Leibnizens nach Feller und Dutens auch bei J. E. Erdmann XLVII. Er fehlt bei Gerhardt. Bei Bodemann, der J. E. Erdmann nicht erwähnt, muss es heissen: „1 Br. L.'s . . . bei Dutens II 1, 262".

132. Th. Burnet. 29 Briefe Leibnizens, die Bodemann zählt, bei Gerhardt III. Gerhardt erwähnt V 9 noch ein Schreiben von Leibniz vom 12./5. 1709, aus dem er nur eine Stelle über die Schriften gegen Locke abdruckt, das in Bd. III fehlt.

163. Clüver. Ein Auszug aus einem Briefe Clüvers Gerhardt VII 17.

171. Conring. Ein Bruchstück des Briefes vom 3./1. 1678 nach Rittmeyer und Dutens bei J. E. Erdmann Nr. VIII.

178. Coste. Die von Gerhardt III 407 f. herausgegebenen Remarques sur un petit livre ..., intitulé Lettre sur l'Enthousiasme (Shaftesbury) bei Bodemann unter Coste nicht verzeichnet. Er nennt nur die Beilage III 423.

179. Cousin. Bodemann sagt: „2 Briefe Leibnizens vom 21./9. 1696 und ohne Datum." Ob sie gedruckt sind, erwähnt er nicht. Einen undatirten Brief. „wahrscheinlich an den Herausgeber des Journal des Savants" veröffentlicht Gerhardt IV 342; ein zweiter, auf dem nach Gerhardt steht: „mis à l'auteur du journal des sçavans Septembre 1696". findet sich IV 500f.: er ist schon bei Dutens und E. Erdmann (XL) undatirt gedruckt. Alle drei Herausgeber nennen Cousins Namen nicht. Bodemann verzeichnet Cousin als Redakteur des Journal des Sçavans. Als solcher wird er neben anderen auch von Ch. Bonnet im Manuel du Libraire[5] VI S. 1851 genannt. Man vgl. Henry Stein: Inventaire sommaire des Tables générales des Périodiques historiques en langue française (Centralblatt für Bibliothekswesen V 1888. S. 172). Ob Cousin 1696 Redakteur war, vermag ich mit den beiden eben genannten Hilfsmitteln. die mir zu Gebote stehen. nicht zu bestimmen: Sie nennen Denis de Sallo (de Hédouville) als Gründer und als erste Redakteure Gallois (1665—1674) und J. B. Denis (1672—1674). Auch stimmen die Datirungen bei Bodemann und Gerhardt nicht genau. Sind es die Briefe an Cousin. die bei Gerhardt gedruckt sind?

194. Dangicourt. Leibnizens Brief ist auch bei J. E. Erdmann XCVIII und zwar nach Kortholt. Epistolae ad diversos III 283—288 gedruckt. Er fehlt bei Gerhardt.

227. Eckhard. Bodemann sagt: „4 Briefe Eckhards und 11 Briefe Leibnizens 1677—1679 ... Philosophica ... Gedruckt bei Gerhardt I 209 ..., darin zugleich ein Briefwechsel zwischen

Eckhard, Leibniz und dem Abt Molanus, Eckhard betreffend, und 1 Brief Eckhards an Herzog Johann Friedrich."

Die 11 + 4 Briefe sind nicht veröffentlicht. Gerhardt druckt vielmehr den einliegenden Briefwechsel (5 und eine Nachschrift von E. an M.; 3 von E. an L.; 2 von L. an E.; 8 von L. an M.; 1 von M. an L., und drei Beilagen), und diesen a. a. O. nicht vollständig, da das Schreiben, das „die Einleitung" zu diesem Briefwechsel „bildet", bei Gerhardt erst IV 274 steht, ohne dass in Bd. I auf dasselbe verwiesen ist.

250. Fabri s. oben S. 291.

278. Foucher. Bei Gerhardt I 365 nicht 10, sondern 11 Briefe von Leibniz an Foucher. Ausserdem stehen IV 487 Fouchers Objections und Leibnizens Eclaircissement und bisher ungedruckte Remarques gegen Foucher. Das Schreiben Gerhardt I 402 ist im Journal des Savants 1692 nicht „im Auszuge", sondern überarbeitet. Auch das Schreiben von Foucher Gerh. I 410, dessen Druck im Journal des Savants Gerhardt nicht erwähnt, ist verkürzt und verändert, fast gar nicht die Objections IV 487, auf deren Druck im Journal des Savants Gerhardt ebenfalls hinweisen musste. Die Schriftstücke bei Gerhardt IV 487 f. scheinen nach Bodemanns Schweigen nicht in dem Konvolut Foucher zu liegen. J. E. Erdmann gibt drei Briefe Leibnizens (XXIX, XXXI und XXXVIII sowie zwei von Foucher (XXX und XXXVII).

346. Haak. Bodemann erwähnt an dieser Stelle nur fünf Briefe von Haak an Leibniz. Gerhardt gibt Auszüge aus zwei Briefen von Leibniz VII 16, 19.

371. Hartsoeker. Die Briefe XI—XIII der Gerhardtschen Zählung auch bei Dutens nach Kortholt. Bei Gerhardt (III 485) 13 Briefe Leibnizens, wenn die Beilage zum ersten als selbstständiges Schreiben gerechnet wird; von Hartsoeker jedoch nur 5. Die als Beilagen zu dem Briefwechsel mit Des Bosses von Gerhardt veröffentlichten Schreiben von Leibniz und Hartsoeker (II 494, 497, 513) sind auch hier von Bodemann nicht erwähnt.

408. Hobbes. Das unvollendete Schreiben bei Gerhardt I 86. Den zuerst von Guhrauer gedruckten Brief I 82 hat Gerhardt in der nach Tönnies' Veröffentlichung notwendig gewordenen Revision Bd. VII im Gesamtverzeichnis nochmals abgedruckt.

428. Huet. Bei Gerhardt III 1 f. nur 6 Schreiben von, 1 an Leibniz. Bodemann verzeichnet 7 + 2. Der Brief Huets an Nicaise bei Gerhardt in einer Anmerkung der Einleitung III 5. Gerhardt veröffentlicht ausserdem IV 325 einen Brief Leibnizens an einen Ungenannten und eine Abhandlung über eine Schrift von Schweling gegen Huet. Bodemann erwähnt jenes Schreibens bei Huet und Nicaise (vgl. Gerh. IV 270) nicht. Ueber noch einen Brief Leibnizens, der vielleicht an Huet gerichtet ist, vgl. bei Bodemann unter Malebranche.

430. Hugony. Die von Bodemann erwähnten Bemerkungen von Leibniz über die Entstehung und weitere Ausführung der Theodicee finden sich bei Gerhardt nicht. Sind sie nicht druckwürdig?

431. Huygens. Der Brief von Leibniz an Huygens über die characteristica geometrica fehlt bei Gerhardt. Dass er philosophische Bedeutung haben kann, zeigt sich aus Gerhardt VII 24.

439. Jablonski. Philosophisches aus dem Brief von Leibniz an Jablonski vom 23./1. 1700 bei Gerhardt VI 3; dort citirt nach Kappens Sammlung.

445. Jaquelot. Da 2 Briefe Leibnizens von philosophischem Inhalt bei Gerhardt fehlen, und 9 daselbst, 2 in Bd. VI 558, 7 in Bd. III 457 gedruckt sind, müssten 11 in Hannover vorhanden sein (Bodemann hier 10). Aber Gerhardt hat ausser den Briefen von 1704 auch solche von 1702, 1703, 1706. Es sind also mehr zu rechnen. Ein Brief Leibnizens (Nr. XV, III 479) ist bei Gerhardt nur im Auszug.

447. v. Ilgen. Das Gutachten jetzt bei Gerhardt VII 33, aber als von Leibniz herrührend.

486. Koch. Bei Gerhardt VII 469 f. zwei Briefe Leibnizens mehr als Bodemann unter Nr. 486 verzeichnet. Gerhardt erwähnt

IV 7 eine Abschrift der Confessio naturae, nach der er diese abdruckt, als diesem Briefwechsel zugehörig.

595. Magliabechi. Einiges aus einem Briefe Leibnizens bei Gerhardt VI 4.

596. Des Maizeaux. Zwei Briefe Leibnizens, aus denen schon III 26 umfangreichere Citate, jetzt bei Gerhardt VII 533, der erste schon bei J. E. Erdmann LXXX. Der Text des zweiten also nur nach Kortholt?

598. Malebranche s. S. 292. Bei Gerhardt nur 6 Briefe von Malebranche. Die Remarques über die Méditations sur la métaphysique des Abbé de Lanion fehlen bei Gerhardt a. a. O.

612. Lady Masham. Gerhardt druckt das Schreiben Leibnizens vom 10./7. 1705 nicht, wie die übrigen Briefe an die Lady, nach den Originalen; Gerhardt hat 7 Briefe an dieselbe. Bodemann erwähnt hier nur 6.

655. Molanus. Von den hier verzeichneten „lateinischen und auch deutschen" Briefen (s. oben S. 290) nichts bei Gerhardt. Dagegen dort IV 297f. zwei undatirte französische Briefe, die nach Gerhardt IV 268 „vielleicht Zuschriften an Molanus enthalten". Begründet hat Gerhardt diese Vermutung nicht.

685. Nicaise. Bei Gerhardt II 525f. 22 Briefe Leibnizens und ausserdem ein Brief von Nicaise. Da nach Gerhardt von 6 Briefen die Originale in Hannover fehlen (von Nr. 2, 4, 6, 10, 14, 17) bleiben nur 16 für Hannover. Bodemann zählt 18. Dabei ist unberücksichtigt, dass zwei Briefe (Nr. 1 u. 7) allerdings nur wenig unvollständig, zwei andere (Nr. 9, 15) nur fragmentarisch nach Gerhardt in Hannover vorhanden sind. Bei J. E. Erdmann drei der Briefe Leibnizens und die Beilage (E. XXXIII, XLII, C, CI). Man vgl. bei J. E. Erdmann S. XIX.

695. Oldenburg. Man vgl. Gerhardt I 118 Anm. Auszüge aus Briefen bei Gerhardt III 4, VII 5, 11.

726. Philipp. Bodemann erwähnt nichts von Drucken. Gerhardt gibt drei Briefe Leibnizens (Bodemann nennt hier zwei), und Auszüge aus 6 Briefen Philipps in Bd. IV 281

1016. Wotton. Ein Auszug aus einem Briefe Leibnizens bei Gerhardt VI 9.

II. 12. Herzog Johann Friedrich von Hannover. 4 Briefe Leibnizens auch bei Gerhardt I 43f., ein weiterer, „offenbar an den Herzog von Hannover gerichtet" a. a. O. VII 24. Die Angabe Gerhardts I 45 über den vollständigen Druck der Briefe durch Klopp nach Bodemann unzutreffend.

16. Kurfürstin Sophie. 10 Briefe Leibnizens auch bei Gerhardt, einer IV 290, nach IV 269 „ohne Zweifel", nach dem Gesamtverzeichnis „wahrscheinlich" an die Kurfürstin; zwei Auszüge VI 519, 520; sieben in Bd. VII 541, 546, 552, 556, 557, 558, 565. Ein Brief vom 15. 10. 1708 mit philosophischem Inhalt nach Bodemann fehlt bei Gerhardt. Unter den 37 in Hannover in diesem Konvolut enthaltenen Briefen sowie in dem „starken" Briefwechsel, der jetzt im Kgl. Staatsarchiv zu Hannover ist, vermutlich noch manches Philosophische.

20. Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels. Was Grotefend gibt auch bei Gerhardt II 1 f.

27. Sophie Charlotte. Bei Gerhardt ausser dem Auszug VI 6 ein Brief Leibnizens III 343, vier Briefe und ein Entwurf der Philosophen VI 491, 499, 514, 521, 522, ein siebenter VII 544.

Von Einzelheiten sei hier erwähnt. 1) Beziehungen auf Jungius bei Bodemann Nr. 206, 458, 628, 869, 949, 950. 2) Im Konvolut 366, bei dem Briefe v. d. Hardts vom 29. 10. 1706 „liegt von Leibnizens Hand" ein Bogen: Histoire de Bileam (s. dieses Archiv II 328). 3) Beziehungen auf Giordano Bruno in Nr. 933. 4) Ueber Schullers entscheidenden Anteil an der Veröffentlichung der Opera posthuma von Spinoza vgl. Nr. 843.

Schon hier werde dem Jahresbericht für 1890 vorweggenommen:

2. C. J. Gerhardt. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Siebenter Band. Berlin Weidmannsche Buchhandlung 1890. X und 598 S. 4°.

Der geplante Ergänzungsband der grossen Ausgabe ist mit diesem Bande als Schlussstein des Ganzen erschienen.

Er zerfällt in vier Abschnitte:

Scientia Generalis. Characteristica.

Philosophische Abhandlungen.

Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke.

Ergänzungen zu den in den drei ersten Bänden enthaltenen Korrespondenzen Leibnizens.

Dazu kommt ein Register über den „Inhalt sämtlicher Bände nebst Ergänzungen".

Schon der erste Abschnitt bringt wiederum reichlich Ungedrucktes, und setzt uns durch das, was er in sich zusammenfasst, in den Stand, unsere Einsicht in die Gedanken, die Leibniz, die Pläne seiner Vorgänger bis auf Raimundus Lullus und mancher Zeitgenossen wie Wilkins und Dalgarno vertiefend, unablässig fast seit seiner Jugend weitergesponnen hat, auf breiteres Fundament zu stellen.

Durch ihn rückt sich ferner manches zurecht, was in den früheren Veröffentlichungen über Leibniz' Lehre verschoben war.

Gerhardt ordnet seinen Stoff in XX Nummern, allerdings wie auch öfter in den früheren Bänden nicht recht übersichtlich. Verschiedene, zum Teil ausführlichere Briefe über die Absichten der Scientia generalis und der Characteristica, ja sogar eine Abhandlung: 'Lingua rationalis' sind der Einleitung (S. 1—42) einverleibt, und fallen daher bei den obigen Nummern aus. Auch innerhalb der XX Stücke selbst stehen mehrere unnummerirte Teile, die dementsprechend weder in dem Spezialregister zu VII noch im Gesamtverzeichnis zu finden sind.

Leicht hat es Gerhardt deshalb seinen Lesern nicht gemacht, zu erkennen, dass er in dankenswerter Weise vereinigt hat, was noch in J. E. Erdmanns Ausgabe ohne erkennbar bleibenden Zusammenhang zerstreut war. Denn er hat gewiss Recht, auch die Aufsätze, die bei Erdmann unter den Nummern LXXVI, LXXVII, LXXVIII, LXXIX stehen, fernab von den beiden anderen Gruppen der Abhandlungen zur Ars characteristica (VIII f., LIII f.) hierher zu ziehen.

1016. Wotton. Ein Auszug aus einem Briefe Leibnizens bei Gerhardt VI 9.

II. 12. Herzog Johann Friedrich von Hannover. 4 Briefe Leibnizens auch bei Gerhardt I 43f., ein weiterer, „offenbar an den Herzog von Hannover gerichtet" a. a. O. VII 24. Die Angabe Gerhardts I 45 über den vollständigen Druck der Briefe durch Klopp nach Bodemann unzutreffend.

16. Kurfürstin Sophie. 10 Briefe Leibnizens auch bei Gerhardt, einer IV 290, nach IV 269 „ohne Zweifel", nach dem Gesamtverzeichnis „wahrscheinlich" an die Kurfürstin; zwei Auszüge VI 519, 520; sieben in Bd. VII 541, 546, 552, 556, 557, 558, 565. Ein Brief vom 15./10. 1708 mit philosophischem Inhalt nach Bodemann fehlt bei Gerhardt. Unter den 37 in Hannover in diesem Konvolut enthaltenen Briefen sowie in dem „starken" Briefwechsel, der jetzt im Kgl. Staatsarchiv zu Hannover ist, vermutlich noch manches Philosophische.

20. Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels. Was Grotefend gibt auch bei Gerhardt II 1 f.

27. Sophie Charlotte. Bei Gerhardt ausser dem Auszug VI 6 ein Brief Leibnizens III 343, vier Briefe und ein Entwurf der Philosophen VI 491, 499, 514, 521, 522, ein siebenter VII 544.

Von Einzelheiten sei hier erwähnt, 1) Beziehungen auf Jungius bei Bodemann Nr. 206, 458, 628, 869, 949, 950. 2) Im Konvolut 366, bei dem Briefe v. d. Hardts vom 29./10. 1706 „liegt von Leibnizens Hand" ein Bogen: Histoire de Bileam (s. dieses Archiv II 328). 3) Beziehungen auf Giordano Bruno in Nr. 933. 4) Ueber Schullers entscheidenden Anteil an der Veröffentlichung der Opera posthuma von Spinoza vgl. Nr. 843.

Schon hier werde dem Jahresbericht für 1890 vorweggenommen:

2. C. J. Gerhardt. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Siebenter Band. Berlin Weidmannsche Buchhandlung 1890. X und 598 S. 4°.

Der geplante Ergänzungsband der grossen Ausgabe ist mit diesem Bande als Schlussstein des Ganzen erschienen.

Er zerfällt in vier Abschnitte:

Scientia Generalis. Characteristica.

Philosophische Abhandlungen.

Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke.

Ergänzungen zu den in den drei ersten Bänden enthaltenen Korrespondenzen Leibnizens.

Dazu kommt ein Register über den „Inhalt sämtlicher Bände nebst Ergänzungen".

Schon der erste Abschnitt bringt wiederum reichlich Ungedrucktes, und setzt uns durch das, was er in sich zusammenfasst, in den Stand, unsere Einsicht in die Gedanken, die Leibniz, die Pläne seiner Vorgänger bis auf Raimundus Lullus und mancher Zeitgenossen wie Wilkins und Dalgarno vertiefend, unablässig fast seit seiner Jugend weitergesponnen hat, auf breiteres Fundament zu stellen.

Durch ihn rückt sich ferner manches zurecht, was in den früheren Veröffentlichungen über Leibniz' Lehre verschoben war.

Gerhardt ordnet seinen Stoff in XX Nummern, allerdings wie auch öfter in den früheren Bänden nicht recht übersichtlich. Verschiedene, zum Teil ausführlichere Briefe über die Absichten der Scientia generalis und der Characteristica, ja sogar eine Abhandlung: 'Lingua rationalis' sind der Einleitung (S. 1—42) einverleibt, und fallen daher bei den obigen Nummern aus. Auch innerhalb der XX Stücke selbst stehen mehrere unnummerirte Teile, die dementsprechend weder in dem Spezialregister zu VII noch im Gesamtverzeichnis zu finden sind.

Leicht hat es Gerhardt deshalb seinen Lesern nicht gemacht, zu erkennen, dass er in dankenswerter Weise vereinigt hat, was noch in J. E. Erdmanns Ausgabe ohne erkennbar bleibenden Zusammenhang zerstreut war. Denn er hat gewiss Recht, auch die Aufsätze, die bei Erdmann unter den Nummern LXXVI, LXXVII, LXXVIII, LXXIX stehen, fernab von den beiden anderen Gruppen der Abhandlungen zur Ars characteristica (VIIf., LIIf.) hierher zu ziehen.

Schwierig ist dies auch deshalb herauszufinden, weil Gerhardt nur ausnahmsweise angibt, was von seinen Vorgängern veröffentlicht ist, um so mehr, als die bei J. E. Erdmann gedruckten Stücke von ihm vollständig umgeordnet sind, zumeist aus kaum angedeuteten Gründen des sachlichen Zusammenhangs, die vielleicht durch Gerhardts Kenntnis der Schriftgewohnheiten des Philosophen unterstützt werden, wo sie dem Leser nicht ersichtlich sind.

Was bei J. E. Erdmann an Abhandlungen aus diesem Gebiet vorhanden ist, steht mit zwei Ausnahmen auch bei Gerhardt, den Nr. VI und XII des ersteren. Ich hätte die Aufnahme des letzteren, der Initia scientiae generalis, trotz der ausführlicheren Initia et specimina scientiae generalis (Nr. IV G.) zweckmässig gefunden. Für unerlässlich hätte ich den Wiederabdruck des ersteren, des Aufsatzes de vita beata gehalten. Mag es sein, dass derselbe, wie Gerhardt S. 38 sagt, „lediglich nur eine Vorstudie zur Scientia generalis" ist, er hat durch die Beziehung auf Spinoza, die J. E. Erdmann ihm gegeben hat, und den Streit der sich an diese irrige Deutung geknüpft hat, ein Recht gewonnen, ein Bestandstück jeder Ausgabe der philosophischen Werke Leibnizens zu bleiben. Und nicht überflüssig wäre es gewesen, statt des blossen Hinweises auf Trendelenburgs bekannte Abhandlung die ganze Litteratur zu dieser excerptenreichen Vorarbeit zu verzeichnen.

Der zweite Abschnitt (251—344) bringt siebzehn Aufsätze Leibnizens, darunter die Abhandlung De rerum originatione radicali, welche der kundige Leser in Bd. IV, in den sie gehört, nach dem Druck bei J. E. Erdmann Nr. XLVIII vermisst hat. Bei diesem früheren Herausgeber finden sich ausserdem nur die Aufsätze XIII—XV (unter Nr. LXIII, XXVI, LXXI).

Sehr erfreulich ist, dass der Briefwechsel mit Clarke, der in Bd. III vermisst wurde, jetzt in Bd. VII nachträglich erscheint.

Der letzte Abschnitt bringt in 9 Gruppen Briefwechsel, von denen nur vier Briefe bei J. E. Erdmann gedruckt waren (E. Nr. LXXXI = G. 500; E. XL b = G. 514; E. LXXII = G. 528; E. LXXX = G. 534. Besonders inhaltsreich sind die Gruppen V (Leibniz und Bierling) und IX (Leibniz, Churfürstin Sophie, Molanus).

Ueber die Ausgabe als Ganzes ist bereits bei Gelegenheit des letzterschienenen Bandes berichtet worden (II 320). Vielerlei Einzelnes zu ihr findet der kritische Leser in dem vorstehenden Bericht über Bodemann.

Zur Ergänzung beider sei hier fürs erste hervorgehoben, dass der „Inhalt sämtlicher Bände nebst Ergänzungen" nicht ganz so ausgefallen ist, als von dem Schlussregister einer solchen Ausgabe wünschenswert gewesen wäre.

Das Verzeichnis gibt im Wesentlichen, abgesehen von dem wiederholten Druck des Briefes an Hobbes, der die nach Tönnies in unserer früheren Besprechung aufgeführten Fehler berichtigt, sowie einem ebenfalls hier erst nachgetragenen Brief an Des Bosses, die sich beide mitten im Schlussregister etwas wunderlich ausnehmen, eine ausführliche Wiederholung der knappen Register zu den einzelnen Bänden.

Leider ist es nicht immer genau. Zu Bd. II 181 fehlt die Beilage S. 185—187, ebenso zu II 335 die Beilage S. 339. Unverzeichnet ist auch aus Bd. III das Bruchstück der Antwort Leibnizens auf den vorhergehenden Brief von Basnage S. 134—135, und das Bruchstück aus dem ersten Entwurf Leibnizens zu Brief XXXI an Basnage S. 144—145. War es sehr zweckmässig, dass Gerhardt die Gelegenheit benutzt, um die mannigfachen bei ihm zerstreut gedruckten Briefe einzelner Korrespondenzen nachträglich zusammenzustellen, so durften doch z. B., wenn er zu Bd. III den Brief Leibnizens an Hartsoecker in Bd. II 497 verzeichnet, die beiden Briefe Hartsoeckers an Leibniz II 494 und II 513 nicht fehlen. Der Brief Leibnizens an Remond vom 17./1. 1716 III S. 604—605 ist ebenfalls vergessen u. s. w.

Wie störend diese Ungenauigkeiten sind wird schon jeder empfinden, der Grund hat, zu prüfen, welche Bestandteile der J. E. Erdmannschen Ausgabe bei Gerhardt fehlen. Obgleich vieles umgeordnet, manches anders überschrieben ist, zu einigen Briefen nun erst der Adressat bestimmt ist und andere Stücke jetzt erst vollständig veröffentlicht sind, verzeichnet Gerhardt nur hin und wieder, wie überhaupt die früheren Drucke, so insbesondere die Stellen bei J. E. Erdmann.

Elf Bestandstücke der älteren Ausgabe fehlen bei Gerhardt überhaupt. Da sie in diesem und dem voranstehenden Bericht nur zerstreut genannt sind, mögen sie hier zusammenstehen. Es sind die Stücke bei J. E. Erdmann:

1) Nr. VI. De vita beata.
2) Nr. X. Epistola ad Ludov. de Seckendorff. 1684.
3) Nr. XII. Initia scientiae generalis.
4) Nr. XXXV. Lettre a un ami sur le Cartésianisme.
5) Nr. XLV. Epistola ad Fardellam.
6) Nr. XLVI. Epistola ad Sturmium.
7) Nr. XLVII. Lettre au Père Bouvet.
8) Nr. LI. Epistola de rebus philosophicis ad Fred. Hoffmann.
9) Nr. LXIV. Epistola ad Hanschium de Philosophia Platonica sive de Enthusiasmo Platonico.
10) Nr. LXXV. Remarques philosophiques de Mr. de Leibniz sur sa Théodicée.
11) Nr. XCVIII. Extrait d'une Lettre a Mr. Dangicourt.

Ueber das erste und das dritte dieser Bestandstücke ist oben gehandelt worden.

Von den übrigen ist eine längere Erörterung nur die neunte. Man wird sie ungern vermissen. Unter den 25 Briefen von Hansch, die Kortholt III 64 f. gedruckt hat, sind mehrere noch, die Gerhardt mit dem gleichen Recht hätte aufnehmen können, wie viele andere, so Nr. IV, XII, XVI, XVII. Da von den 10 + 1 Briefen Leibnizens an Hansch, die Bodemann verzeichnet, einige nach Bodemann bei Kortholt nicht gedruckt sind, so werden es vielleicht mehr. Sie hätten deshalb wol bei Gerhardt unbeschadet seiner Maxime einzelne Briefe nur gelegentlich aufzunehmen, ihren Ort finden können.

Die anderen sind kurze Bruchstücke. Aber auch diese wären von Gerhardt, da er mancherlei in seinen Erläuterungen (vgl. Bd. II S. 323 dieses Archivs) citirt, leicht unterzubringen gewesen: Nr. 4 und 6 unter die Cartesiana, Nr. 2, 5, 7, 8 und 11 unter die philosophischen Abhandlungen, Nr. 10 bei der Theodicee, bei der auch an versteckter, im Gesamtregister nicht verzeichneten Stelle (VI S. 347) das Stück Nr. LXXXIII von J. E. Erdmann steht.

Ebenso versteckt und im Gesamtregister mehrfach nicht aufgeführt stehen übrigens auch in Bd. VII manche von den Abhandlungen zur ars characteristica, die bei J. E. Erdmann gedruckt sind.

Auf frühere Veröffentlichungen noch anderer Schriftstücke Leibnizens, die Gerhardt vermutlich alle absichtlich nicht aufgenommen hat, einzugehen, trage ich schon deshalb Bedenken, weil ich nicht systematisch nach ihnen gesucht habe.

Die Texte der früheren Veröffentlichungen, die Gerhardt gleichfalls gibt, habe ich ebenso wenig verglichen. Zufällig aufgestossen ist mir ein Punkt.

Schulze hat in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1830 S. 1265 Anmerkungen Leibnizens zu der Ausgabe von Spinozas Opera posthuma, die Leibniz besass, veröffentlicht.

Gerhardt hat von den „mehreren Manuscripten, in welchen Leibniz eine ausführliche Beurteilung der Ethik niedergelegt hat" eines — leider nur eines — „über den ersten Teil" veröffentlicht, zugleich mit den in Leibniz' Exemplar der O. P. beigeschriebenen Noten „zu den andern Teilen" (I 119, 139, 150). Es sind im wesentlichen die von Schulze gedruckten, was Gerhardt nicht erwähnt. Es fehlen aber bei Gerhardt nicht nur die Anmerkungen zu Buch I, sondern auch eine ganze Reihe der in den G. G. A. gedruckten zu den nächstfolgenden Büchern.

Dieser Bericht hatte wiederum gegen Gerhardt nur Bedenken auszudrücken. Es muss deshalb auch wiederum betont werden, dass seine Ausgabe trotz alledem von grossem, anerkennenswertestem Fleiss und treuer Beschäftigung mit Leibniz zeugt, und durch die Fülle des neuen Materials, das sie uns bietet, wie keine Veröffentlichung über Leibniz seit J. E. Erdmanns Ausgabe berufen und geeignet ist, uns historisch und sachlich zu fördern.

Da ich genötigt war, die Ausgaben J. E. Erdmanns und Gerhardts zu vergleichen, und dabei gefunden habe, wie lästig es ist, die früheren Citate nach J. E. Erdmann, die unsere Litteratur über Leibniz seit fünfzig Jahren beherrschen, vielfach nur nach müh-

seligem Durchsuchen auf Gerhardt übertragen zu können, mag im Interesse anderer das Verzeichnis der J. E. Erdmannschen Stücke nach ihren Stellen bei Gerhardt hier abgedruckt werden:

J. E. Erdmann		Gerhardt
I	=	IV 15
II	=	IV 27
III	=	IV 105
IV	=	IV 162 und I 15
V	=	IV 127
VI	=	—[10])
VII	=	VII 190
VIII	=	I 188 in Nr. XII
IX	=	IV 422
X	=	—
XI	=	VII 198
XII	=	—
XIII	=	VII 60
XIV	=	VII 49, andere Ueberschrift
XV	=	VII 64, andere Ueberschrift
XVI	=	VII 124, vervollständigt
XVII	=	VII 51
XVIII	=	VII 204, vervollständigt
XIX	=	VII 228
XX	=	VII 221
XXI	=	VII 194
XXII	=	VII 208
XXIII	=	VII 211
XXIV	=	III 51
XXV	=	II 134
XXVI	=	VII 323
XXVII	=	IV 464 und VII 447 in Nr. 3
XXVIII	=	IV 466
XXIX	=	I 402, in ursprünglicher Fassung
XXX	=	I 410

[10]) So das bei Gerhardt Fehlende.

J. E. Erdmann		Gerhardt
XXXI	=	I 415
XXXII	=	III 386
XXXIII	=	II 534 in Nr. I
XXXIV	=	IV 468
XXXV	=	—
XXXVI	=	IV 477
XXXVII	=	IV 487
XXXVIII	=	IV 493
XXXIX	=	IV 498, in vielfach anderem Wortlaut
XL	=	IV 500
XLb	=	VII 514
XLI	=	V 14
XLII	=	II 562 in Nr. XII
XLIII	=	IV 333
XLIV	=	IV 336
XLV	=	—
XLVI	=	—
XLVII	=	—
XLVIII	=	VII 302
XLIX	=	IV 517
L	=	IV 504
LI	=	—
LII	=	VII 184
LIII	=	VII 160 in Nr. IX
LIV	=	VII 174
LV	=	IV 405
LVI	=	VI 529
LVII	=	IV 554
LVIII	=	III 58
LIX	=	V 39
LX	=	VI 539
LXI	=	VI 556
LXII	=	II 300, 304, 310, 313, 316, 319, 324, 335
LXIII	=	VII 319
LXIV	=	—

J. E. Erdmann		Gerhardt
LXV	=	III 400
LXVI	=	VI 574
LXVII	=	VI 595
LXVIII	=	II 347. 358. 368. 369
LXIX	=	IV 590
LXX	=	II 377, 389
LXXI	=	VII 328
LXXII	=	VII 528
LXXIII	=	VI 21
LXXIV	=	II 409. 411. 419
LXXV	=	—
LXXVI	=	VII 108
LXXVII	=	VII 73
LXXVIII	=	VII 86
LXXIX	=	VII 82
LXXX	=	VII 534
LXXXI	=	VII 500
LXXXII	=	II 433, 444. 450
LXXXIII	=	VI 347, in der Anmerkung
LXXXIV	=	II 456. 461, 473, 481
LXXXV	=	VI 579
LXXXVI	=	III 618
LXXXVII	=	III 605, 611. 624
LXXXVIII	=	VI 607
LXXXIX	=	II 485
XC	=	VI 598
XCI	=	III 558. 572. 564
XCII	=	III 634. ein Teil von Nr. XI
XCIII	=	II 492. 495. 502
XCIV	=	III 578, 588
XCV	=	III 656
XCVI	=	II 508. 515
XCVII	=	III 591, 594 (Nr. XX)
XCVIII	=	—
XCIX	=	VII 352

J. E. Erdmann		Gerhardt
C	=	II 576
CI	=	II 580.

3. Kuno Fischer. Geschichte der neuern Philosophie. Zweiter Band. Dritte neu bearbeitete Auflage. Gottfried Wilhelm Leibniz. München 1888, XIX und 622 S. 8°.

Gegenüber der zweiten Auflage von 1867 ist die neue Bearbeitung in ihrem ersten Buch 'Leibnizens Leben und Schriften' vielfach verändert und erweitert. Besonders die Schlussabschnitte haben eingreifende Bereicherung erfahren. Das erste Buch ist jetzt umfassender als das zweite Buch 'Leibnizens Lehre'. Nur die zehn ersten Kapitel haben sich in ihrem ursprünglichen Rahmen erhalten. Der zweite Teil des früheren elften hat sich zu einem selbstständigen dreizehnten über 'die Gründung gelehrter Gesellschaften' erweitert, während der dritte Teil desselben jetzt den zweiten Abschnitt des vierzehnten bildet. Neu ist das jetzige zwölfte Kapitel: 'Bergbau, staatswirtschaftliche und geologische Interessen, Forschungsreise und historische Arbeiten', sowie der erste Teil des vierzehnten: 'Leibnizens Verkehr mit fürstlichen Frauen'.

Alle diese Veränderungen sind sachliche Verbesserungen, insbesondere auf Grund der Ausgaben von O. Klopp und Foucher de Careil. Zu bedauern ist, dass an ihnen nicht auch die Darstellung der mathematischen Studien, Gedanken und Werke des Philosophen teilgenommen hat. Sie werden noch immer unter den Rubriken „Französische Sprache und Mathematik. Mechanische Erfindungen: die Rechenmaschine. Die Erfindung der Differentialrechnung; Streit mit Newton“ auf wenigen Seiten abgetan. Zieht man die Schilderung des Streites mit Newton ab, der drei Seiten beansprucht, so sind es zwei Seiten, die ihnen zugewiesen sind. Der Text der ersten Auflage ist hier nur stilistisch verbessert.

Es bedarf für den Kundigen keiner Ausführung, dass dieser Mangel die ganze Darstellung in Mitleidenschaft zieht. Leibnizens mathematische Leistungen sind nicht nur seinen philosophischen ebenbürtig, und wie diese bedeutsamer als alle seine übrigen Schöpfungen zusammen; sie sind auch ein Krystallisationspunkt

für seine Philosophie, der für den ganzen Aufbau seiner Metaphysik entscheidend ist, entscheidender noch, wie ich annehme, als selbst aus der von Kuno Fischer nicht verwerteten trefflichen Schrift von Merz (Leibniz, 1886) ersichtlich ist, der hierin alle früheren Darsteller der Leibnizischen Lehre überragt (in anderer Hinsicht den Einfluss von Leibniz' mathematischen Studien auf die Lehre des Philosophen sogar überschätzt). Der Geist der Differential- und Integralrechnung durchdringt die Leibnizische Metaphysik. Leibnizens Monaden sind, wenn der paradoxe Ausdruck gestattet ist, hypostasirte Differentialien. Die Bestimmungen ihres Zusammenhangs lassen die endlichen Bestandstücke der Welt ebenso wie das Weltganze selbst, entsprechend dem Gesetze der Continuität, als hypostasirte Integrale erscheinen.

Gleich hier sei erwähnt, dass noch eine zweite Frucht des Leibnizischen Geistes, die ihren Nährboden in seinen mathematischen Neigungen hat, in der umfassenden Darstellung Kuno Fischers nicht die ihr gebührende Stellung findet. Es sind dies die Leibnizischen Bestrebungen zur Scientia generalis und zur Characteristica universalis. Schon wer vergleicht, was in Leibniz' zahlreichen Entwürfen zu dieser spécieuse générale aus der tauben Nuss der Lullischen Kunst, ihrer Umbildung durch Giordano Bruno und den auf die sprachliche Seite gerichteten Bestrebungen seiner Zeitgenossen Wilkins und Dalgarno geworden ist, muss mit Trendelenburg anerkennen, dass hier ein wertvoller Kern zu finden sei. Deutlicher noch wird dies demjenigen, der ihre Nachwirkungen bei Rüdiger, Lambert und insbesondere bei Ploucquet verfolgt, wie dies für Kuno Fischer in dem Buche über die Leibnizische Schule, das er nach den pointirten Schlussworten der Vorrede „jetzt bei der dritten Ausgabe noch zurückhält", unerlässlich sein wird. Welche Kraft in diesem Kern verborgen ist, erhellt allerdings auch ohne Rücksicht auf jene unbillig vergessenen logischen Strömungen des vorigen Jahrhunderts, wenn man in Betracht zieht, was sich aus ihm in der mathematischen Logik unserer Tage neugestaltet hat.

Schwer wird ferner auch weiterhin ein mit dem ersten zusammenhängender dritter Mangel empfunden werden, auf den schon Freudenthal in seiner Besprechung der neuen Auflage (Deutsche

L. Z. 1889 Nr. 17) hingewiesen hat. Denn ungleich seiner Behandlung der Kantischen Lehre ist Kuno Fischers Darstellung der Leibnizischen insofern, als der Historiker auch den nicht vom mathematischen Gebiete ausströmenden Antrieben der Lehrmeinungen des Philosophen nicht ernstlich nachgeht.

Gewiss gilt von jedem Philosophen, was Goethe von sich sagt „die Hauptsache ist, dass man eine Seele habe, die das Wahre liebt, und die es aufnimmt, wo sie es findet". Und gewiss gilt für Leibniz wie für Goethe: Je grösser eine Individualität, desto mehr sind ihre Leistungen ihr eigen. Gewiss ferner trifft, um in den Worten Goethes zu Eckermann weiter zu reden, auch für Leibniz zu: Er verdankt den Griechen und den Scholastikern viel: er ist Galilei, Descartes, den Mathematikern und der Naturforschung seiner Zeit Unendliches schuldig geblieben. Allein damit sind die Quellen seiner Kultur nicht nachgewiesen: es würde ins Unendliche gehen. . . . Aber jener Hinweis des Dichters auf die Bedeutung der Individualität zeigt nur, wie töricht es ist, die Rekonstruktion der Problementwicklung eines grossen Denkers zu einem Kaleidoskop seiner Ansichten zu machen; und diese Mahnung an die Fülle der Bedingungen macht nur deutlich, wie hoffnungslos es wäre, sich in die Psychologie der persönlichen Entwicklung zu verirren, statt den objektiven Bedingungen für die Fortbildung der Probleme nachzugehen. Diese Aufgabe aber bleibt für Leibniz wie für Kant unerlässlich, und manches Wertvolle ist in den Jahrzehnten zwischen der zweiten und der dritten Auflage von Kuno Fischers Werk sowol aus Leibnizens Nachlass veröffentlicht, als über diese Entwicklung gearbeitet worden. Leider fällt dies alles bei Kuno Fischer aus.

Bedauerlicher Weise ist diese Hilfe der zwischenliegenden Litteratur auch für die Darstellung der Leibnizischen Lehre im zweiten Buch (Cp. 1—18) ausgefallen. Stilistisch ist dasselbe durchgehends verbessert. Die zerhackte Darstellungsweise der früheren Bearbeitung ist durch Zusammenziehen der vielen kleinen Abschnitte eine gerundete geworden. Einige, meist abschweifende Ausführungen sind abgeschnitten. Mancher rein rhetorische Schmuck ist gefallen. Die Anmerkungen sind, so weit sie nicht Citate ent-

halten, dem Text eingefügt, die letzteren sind mehrfach verkürzt, einige ganz ausgefallen.

Sachlich dagegen ist so gut wie nichts geändert. Die drei neuen Citate aus der Kloppschen Ausgabe (336. 399, 422) betreffen Nebensächliches; ebenso die geringen sachlichen Aenderungen wie S. 400, 478, oder die ganz seltenen Zusätze wie S. 421, 428, 490, deren erster z. B. besagt: „Die Uniformität ist die eine Grundidee der Leibnizischen Lehre, die Variation die andere.“ Nur der Abschnitt über das Uhrengleichniss bei Leibniz ist in Rücksicht auf die Abhandlung Zellers über Geulincx umgearbeitet (378—380).

Von der ganzen Litteratur der beiden Jahrzehnte über Leibniz' Philosophie ist nichts verwertet. Und doch gehören zu dieser, um von allem Anderen abzusehen, die sechs ersten Bände von Gerhardts Ausgabe der Philosophischen Schriften Leibnizens mit ihrer Fülle von bisher ungedrucktem oder zerstreut veröffentlichtem Material. Kuno Fischer nennt sie in dem allerdings auch sonst sehr unvollständigen Abschnitt über „die Entstehung und Geschichte der Ausgaben“ nicht einmal. Nur in dem vom 15./8. 1888 datirten Vorwort bemerkt er irrig orientirt: „Eine neue Ausgabe der philosophischen Schriften hat Gerhardt . . . unternommen, und die drei ersten Bände, die eine Reihe wolgeordneter Briefwechsel enthalten, zu Tage gefördert.“ Der vierte Band ist 1880, der fünfte 1882, der sechste 1885 erschienen. Kuno Fischer benutzt nur die J. E. Erdmannsche Ausgabe, und zwar so ausschliesslich, dass nichts von dem früher in den Briefwechseln des vorigen Jahrhunderts Veröffentlichten (s. in dem Bericht über Bodemann a. a. O.), auch nichts von dem was bei Dutens aus diesen gedruckt ist, sofern J. E. Erdmann es nicht aufgenommen hat, von ihm verwertet wird, auch jetzt nicht der bedeutsame Briefwechsel mit Arnaud, den Grotefend zuerst in der Pertzschen Ausgabe (1846) veröffentlicht hat.

Sachlich umgearbeitet, zum Teil neu gestaltet ist nur das letzte, neunzehnte Kapitel (S. 599—622). Hier wird einige Male, bei Erörterung der Beziehungen Leibnizens zu Spinoza, das neue Material bei Gerhardt Bd. I erwähnt (S. 604—608, 614) auch auf die Veröffentlichungen Steins und Brambachs zu Leibniz Rücksicht genommen.

Neues also bietet diese Bearbeitung gegenüber der ältern in Bezug auf die Entwicklung und die Lehre Leibnizens abgesehen von diesen Schlussbemerkungen nicht.

4. L. Stein. Leibniz in seinem Verhältniss zu Spinoza auf Grundlage unedirten Materials entwickelungsgeschichtlich dargestellt (Berl. Akad.. Sitzungsberichte 1888 S. 615—627).
5. C. J. Gerhardt. Leibniz und Spinoza (Ebenda 1889 S. 1075 bis 1080).
6. K. Hissbach. Ist ein durchgehender Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz vorhanden? I. D. Jena 1889, 56 S. 8°.

Von diesen drei Abhandlungen steht die zweite in direktem, bewusstem Gegensatz zur ersten, obschon Gerhardt den Aufsatz Steins nicht erwähnt. L. Stein beabsichtigt, gestützt auf Funde in dem Hannöverschen Nachlass Leibnizens — Leibnizens Handexemplar von Spinozas Principia Cartesiana, den Briefwechsel Leibnizens mit Schuller. unedirte Schriftstücke von Leibniz über Spinoza u. a. — das Verhältnis Leibnizens zu Spinoza eingehender zu untersuchen.

Der vorliegende Aufsatz „nimmt die letzten Ergebnisse seiner diesbezüglichen Abhandlung in knappster Formulirung voraus“.

Diese Ergebnisse, welche kurz begründet werden, sind:

1) Leibniz hat Spinozas Namen schon 1666 gekannt und seine Arbeiten seitdem mit wachsendem Interesse gelesen.

2) Leibniz hat mehrere Briefe an Spinoza geschrieben, darunter einen über den Tractatus Theologico-Politicus.

3) Eine tiefere Einwirkung Spinozas auf Leibniz ist chronologisch dringend gefordert.

4) Leibnizens Begegnung mit Spinoza (1676) hat „tiefeinschneidende Spuren bei Leibniz hinterlassen“.

5) Leibniz verhält sich in den Jahren 1676—1680 „geradezu zustimmend und billigend zu Spinoza“ und steht „zum grossen Teil ganz“ in Spinozas Gedankenkreis.

Es liegt zum Teil gewiss an dem Fehlen der ausführlichen Belege, dass Steins Argumente für diese Annahmen, deren zweite in ihrem ersten Teil nicht neu ist. nicht überzeugend wirken. Da

inzwischen die ausführlichere Schrift erschienen ist, sei Weiteres dem Bericht über sie vorbehalten.

5. Gerhardt macht wahrscheinlich:

1) Leibniz hat nach seinem ersten, bekannten Brief an Spinoza bis zu seinem Besuch bei Spinoza keinen Brief mehr an diesen gerichtet (gegen Stein 2).

2) Leibniz hat bereits auf Grund der Mitteilungen, die er 1675 durch Tschirnhaus, 1676 durch Spinoza selbst über dessen philosophisches System erhielt gegen Spinoza Stellung genommen (gegen Stein 4 und 5).

Gerhardt veröffentlicht zu Gunsten der letzteren Behauptung eine Notiz Leibnizens über die Mitteilungen, die ihm Tschirnhaus bezüglich der metaphysischen Lehren Spinozas gemacht hatte, sowie einen kurzen Beweis von Leibniz 'Quod Ens perfectissimum existit', den er Spinoza vorgelegt, und den dieser solidam esse putavit. Stein hat seinerseits ebenfalls auf diesen hier zuerst veröffentlichten Aufsatz hingewiesen.

6. Hissbach sucht in wolüberlegter Ableitung die Parallelen auf, die sich aus Leibniz' Behandlung des Gottesbegriffs und der „wirklichen Dinge als Substanzen" zu den Ausführungen Spinozas ergeben. Er stützt sich insbesondere auf Foucher de Careils Veröffentlichung der Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, deren kritische Bedenken er diskutirt. Leider hat er ausser Acht gelassen, die Aeusserungen Leibnizens über Spinoza sowie die Ausführungen desselben, die sonst heranzuziehen sind, in ihrer Entwicklungsfolge festzuhalten. Auch benutzt er nur das Material aus J. E. Erdmanns Ausgabe, und so wenig wie Gerhardts Ausgabe Steins vorerwähnte Abhandlung. Historisch Entscheidendes lässt sich auf dem Wege solcher entwicklungsgeschichtlich unbekümmerten Erörterung nicht gewinnen.

7. J. Ohse. Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz. Dorpat 1888. 70 S. 4°.

Es sind zwei lose verbundene Abhandlungen, die der obige Titel vereinigt: 1) Bemerkungen über Leibniz' Methode (S. 5—40); 2) Ueber den Einfluss des Aristoteles auf Leibniz (S. 41—70).

Die erstere ist nach einleitenden Bemerkungen über die allgemeine Bedeutung der neuen methodologischen Gedanken am Anfang des siebzehnten Jahrhunderts den Beweisen gewidmet: 1) dass der „treibende Grund“ für die Entwicklung der Monadologie in der „Feststellung des Daseins Gottes, der Unsterblichkeit der Seele, der Möglichkeit der heiligsten christlichen Mysterien“ liege; 2) dass „der Gesichtspunkt, durch den die verschiedenen Momente der Leibnizischen Methode, die Analyse der Erfahrungstatsachen, die deduktorische Synthese und die Konfirmation der Synthese durch die Erfahrung, zur Einheit zusammengefasst werden“, in seiner Lehre von der Hypothese liege.

Die Methode dieser Beweise halte ich für bedenklich. Ohse schliesst aus Leibnizens religiöser Zweckbestimmung der Metaphysik und den Beweisen der religiösen Grundprobleme, die sich bei dem Philosophen schon in frühen Abhandlungen finden, auf die treibende Kraft beider Momente. Dieser Schluss wird jedoch nur zwingend, wenn ausserdem vorausgesetzt werden kann, was selbständigen Beweises bedarf, dass jener Zweck den Fortschritt seines Denkens massgebend bestimmt hat, und dass jene Beweise, in denen Leibniz, durch äussere Anregungen veranlasst, seine metaphysischen Gedanken für die Lösung der religiösen Probleme verwertet, zugleich die Beweisgründe sind, aus denen sich jene Gedanken entwickelt haben. So naheliegend diese Annahmen bei Leibniz scheinen, so oft sie deshalb auch ausgesprochen wurden, erwiesen sind sie nicht, und wie ich glaube, auch nicht erweisbar. Es sei dahingestellt, wie weit sie für die ersten Conceptionen der Rückkehr Leibnizens aus vorwiegend mechanischer Betrachtung zur teleologischen massgebend gewesen sind. Für erweisbar halte ich, was allerdings ebenfalls der Begründung bedarf, dass die definitive Grundlegung der Monadologie in seinen Pariser mathematischen Studien wurzelt, an denen Ohse ganz vorbeigeht.

Bedenklich ist mir auch die Charakteristik der Methode wesentlich aus den späteren methodologischen Bemerkungen Leibnizens, nicht sowol wegen der mangelnden Berücksichtigung der Gedanken der scientia generalis, die Ohse nur in der Einleitung berührt, sondern vielmehr, weil auch hier der Aufbau aus den tatsächlich ge-

übten Methoden das eigentlich Entscheidende ist. Ihre Darstellung ergibt, scheint mir, eine reichere Gliederung, und von Ohse nicht hinreichend berücksichtigte weittragende methodologische Principien, wie das auch heuristisch bedeutsame Princip der Continuität. Dennoch enthält dieser, leider sehr allgemein gehaltene Abschnitt manches Beachtenswerte, speziell über die Theorie der Hypothese.

An dem gleichen methodologischen Mangel leidet die zweite Abhandlung, deren erster Abschnitt, über die Aristotelischen Principien, für den kundigen Leser hätte fehlen können. Auch hier liegt mehr eine sachliche Vergleichung als eine historische Bestimmung der für Leibniz bedeutsamen Bestandteile des Aristotelischen Lehrbegriffs vor, so dass historisch auch nach den Arbeiten von D. Jacoby und Nolen noch vieles zu tun bleibt. Im Einzelnen steht auch hier übrigens manches Wertvolle.

Ohse bekennt sich im Vorwort als Schüler von Teichmüller.

8. A. W. Dieckhoff. Leibniz' Stellung zur Offenbarung. Rectoratsrede, Rostock 1888. 20 S. 8°.

Dieckhoff weist treffend nach, dass „Leibnizens Philosophie und die auf sie gegründete natürliche Theologie in einem fundamentalen Gegensatze gegen die Offenbarung und den christlichen Glauben steht", sofern der Glaube „allein in der Offenbarung Gottes den festen Grund finde, nicht im Erkennen der Vernunft". In der Tat hat der Philosoph trotz aller Lebhaftigkeit seiner religiösen Interessen und trotz des Strebens zu einer Versöhnung des Wissens mit dem Glauben zu gelangen, stets daran festgehalten, dass die entscheidenden Gründe für die religiösen Wahrheiten in der Vernunft zu suchen seien, dass somit die natürliche Theologie das Fundament jeder auf Offenbarung sich berufenden sei.

9. Gottfr. Glöckner. Der Gottesbegriff bei Leibniz (Zeitschrift für exakte Philosophie, her. von O. Flügel, XVI, 1888 S. 1—65).

In knapper und klarer Argumentation, gründlich orientirt sowol über die Lehre Leibnizens als über die metaphysisch-religiösen

Lehren seiner Vorgänger in der neueren Philosophie sowie insbesondere über die Gotteslehre bei Augustin und die Geschichte der Gottesbeweise, wol bewandert auch in der historischen Litteratur über Leibniz, entwirft der Verf. ein Bild der Leibnizischen Gotteslehre, das diese reinlich aus dem historischen Hintergrund der eng verwandten Lehren heraustreten lässt und deutlich gegen die abweichenden Lehren, speziell Spinozas abgrenzt. Die zahlreichen Schwächen der Lehre, die ihr teils aus der Abhängigkeit der Ueberzeugungen des Philosophen von der traditionellen scholastischen Gotteslehre anhaften, teils aus seiner Monadologie, besonders dem Substanzbegriff zufliessen, sind mit historischem Takt gewürdigt.

Zu knapp ist vielleicht nur die Beziehung Leibnizens zum Deismus behandelt (49). Nimmt man den Ausdruck im historischen Sinn, nach der Ausgestaltung der natürlichen Theologie seit Herbert von Cherbury, so gehört Leibniz ihm doch offenbar an, wenn schon in demselben Maasse etwa auf dem rechten Flügel stehend, wie Toland u. a. auf dem linken. Die Ausführungen Dieckhoffs bieten zu diesem Punkt, obgleich sie philosophisch nicht so fundirt sind, eine willkommene Ergänzung.

10. Joh. Barchudarian. Inwiefern ist Leibniz in der Psychologie ein Vorgänger Herbarts. I. D. Jena 1889, 53 S. 8°.

Historisch über Leibniz nichts Neues.

11. Ad. Trepte. Die metaphysische Unvollkommenheit der Creatur und das moralische Uebel bei Augustin und Leibniz. I. D. Halle 1889. 36 S. 8°.

Ueber Leibniz historisch nichts Neues.

12. J. H. Graf. Der Mathematiker Johann Samuel König und das Princip der kleinsten Aktion. Ein akademischer Vortrag. Bern 1889.

Eine dankenswerte quellenmässige Darstellung des Lebens von J. S. König und seines Streites mit Maupertuis. Leider sind dem Verf. der Aufsatz von Helmholtz über jenes Princip und die Notiz

Gerhardts über den verlorenen Brief Leibnizens, die im letzten Jahresbericht mit einander verknüpft werden konnten (Bd. II S. 88), unbekannt geblieben. Seine Rechtfertigung Königs würde durch die Verwertung von Helmholtz' Analyse der Leibnizischen Dynamica und durch eine genauere Untersuchung der Vermutung Gerhardts über die Herkunft des erwähnten Briefs an Kraft noch gewonnen haben.

VI.

Delle opere pubblicate in Italia sulla filosofia medievale e moderna negli anni 1888—1889.

Per

Felice Tocco.

La filosofia Cristiana. Studio storico-critico di B. Labanca. Torino Loescher 1888 pp. XV. 683.

Questo studio non è nè vuol essere una storia della filosofia cristiana, ma una critica della tendenza e dei metodi di questa filosofia, critica fondata principalmente su base storica. L'A. crede che impropriamente si parli di una filosofia cristiana, imperocchè mentre la filosofia propriamente detta passa dalla fede al dubbio e da questo all' intelligenza, la filosofia cristiana invece salta dal primo all' ultimo termine, mancandole quello appunto che è il principale presupposto di ogni costruzione filosofica. Inoltre la vera filosofia non riconosce altra autorità all' infuori della ragione, che nelle sue ricerche è affatto indipendente dalla tradizione religiosa, invece la filosofia cristiana alla tradizione dà il primo posto, e da lei riceve le soluzioni dei più ardui ed importanti problemi, anche schiettamente filosofici, come l'origine del mondo, la natura dell' anima, il suo destino oltre tomba e simiglianti. La rivelazione per la sua eccellenza non può a meno di soverchiare ed uccidere la ragione. E quegli stessi padri e dottori, che cercano di farle largo, non vi riescono se non cadendo in gravi inconseguenze. Così nell' argomento più importante ch'essi discutono, dell' esistenza e del concetto di Dio, alcuni padri e dottori ammettono sì che la ragione possa arrivare coi suoi mezzi a qualche conclusione, ma

ben presto ritolgono la concessione fatta, insistendo sulla debolezza ed incertezza della ragione umana, che, dove non sia sorretta dalla rivelazione, si confonde e disvia. In secondo luogo appunto perchè la filosofia ellenica poggia sulla ragione, e la cristiana sulla rivelazione, i rapporti tra le due non han potuto essere veracemente amichevoli. Alcuni padri e alcuni dottori hanno potuto riconoscere nella filosofia antica qualche parte di vero, ma solo a patto che questa non si tenga come scoperta dai filosofi, ma invece come accattata, e secondo certuni furata, alla tradizione ebraica o cristiana. Non si può quindi sostenere che i Padri attingano da Platone e i Dottori da Aristotele, perchè e gli uni e gli altri nè Platone nè Aristotele riconoscono per maestro, ma Gesù Cristo. E qualunque filosofo antico prediligano, non lo accolgono se non corretto e tormentosamente interpretato secondo i bisogni della tradizione cristiana. Tutto questo si spiega agevolmente quando si consideri quale preponderanza abbia avuta la fede in tutto il medio Evo, fede poco discussa, ed a metà accettata anche da quelli che si mettevano per una via più libera. Quando questa fede tramontò, decadde eziandio la pseudofilosofia che ad essa s'ispirava, nè vi fu filosofo nel risorgimento e nei primordi dell' era moderna che non l'assalisse; ma non si venne ad un' ardita negazione se non nel secolo decimottavo, che trascorse a tal segno da negare alla Scolastica ogni importanza storica. Nel nostro secolo s'è venuto ad un più equo apprezzamento del passato, ed ormai possiamo e dobbiamo essere più imparziali, e pur negando alla filosofia cristiana un valore speculativo, non disconosciamo la sua importanza nella storia dell' intellettuale e del morale incivilimento.

Questa è la trama di tutto il lavoro del Labanca scritto con molta chiarezza e con larga conoscenza delle fonti. Il metodo da lui scelto, e che è conseguenza del suo disegno più critico che storico, l'obbliga a parecchie ripetizioni, perchè in ogni capo, come a dire la relazione della fede colla ragione, la teologia naturale, il rapporto colla filosofia antica ecc., egli deve riandare per la dimostrazione sua tutta la storia filosofica dai primordi del cristianesimo sino al secolo XVI. E con tutto questo il suo lavoro ha dalla prima all' ultima pagina un carattere tutt' altro che storico.

Perchè egli trascura la parte principale di ogni ricerca storica, voglio dire la genesi delle dottrine in rapporto con tutte le antecedenti e le contemporanee. Il che io non osservo per muoverne rimprovero all' autore, perchè si vede che l'intendimento suo è principalmente polemico, e da uno scrittore non si deve pretendere più di quello che egli intese di darvi. Però ricostruendo meglio la storia, la polemica si sarebbe vantaggiata. L'autore stesso pone una certa differenza fra i mistici impliciti, com' egli dice, e i mistici espliciti, perchè i primi s'affaticavano di dare qualche seggio, per secondario che fosse, alla Ragione, i secondi invece glieli negavano tutti. Su questa differenza avrebbe dovuto insistere più di quello che abbia fatto, perchè non gli accadesse di mettere nella stessa linea indirizzi affatto opposti, che si combattevano fra di loro non meno di quel che faccia il nostro Autore contro tutti. Così mal si possono mettere insieme Giustino e Tertulliano, Giustino e Lattanzio come fa l'A. a pag. 107—110 del suo volume, perchè certo Tertulliano e Lattanzio non sarebbero convenuti con Giustino nel chiamare Platone un Mosè atticizzante. E molto meno si possono mescolare Ermia, che scrive una irrisio philosophorum, con Clemente Alessandrino e con Origene che tengono la filosofia greca e principalmente la platonica come la migliore preparazione al Cristianesimo. L'artifizio polemico di riunire disparate dottrine in una per abbatterle d'un colpo solo è manifesto principalmente dove parla di S. Tommaso e dei Vittorini, e dice che la differenza tra di loro è più di parole che di sostanza (p. 287), nel mentre l'A. stesso riconosce che S. Tommaso lascia largo margine alla ragione, e i Vittorini glielo negano tutto.

Enrico De Marinis. Lo Stato secondo la mente di S. Tommaso, Dante e Machiavelli. Napoli 1888.

Secondo l'A. le teorie di S. Tommaso, di Dante e del Machiavelli sono così strettamente legate, che la posteriore appare come correzione o integrazione dell' anteriore. S. Tommaso partendo dai principii aristotelici arriva alla conclusione: essere la Chiesa al di sopra dello Stato, e dovere il Papa primeggiare su tutti i principi della terra. Dante ammette pure con S. Tommaso che

ogni potestà vien da Dio. ammette che tutti i popoli della terra debbano formare uno stato, ma vuole a capo di questo stato non il Papa anzi l'Imperatore. Onde egli è il primo a sostenere la laicità dello Stato. Il Machiavelli accoglie il nuovo e moderno concetto della laicità, ma respinge gli altri due presupposti dell' origine divina e dell' universalità. Lo Stato è una creazione umana, e per esser duraturo fa d'uopo che non si rinchiuda negli angusti confini del Comune, ma si slarghi fin dove arriva la Nazione. La formazione di questo stato può essere anche affidata ad un principe, ma per il Machiavelli il principe è un mezzo non un fine. perchè secondo lui la forma migliore che può assumere lo stato laico e nazionale, è la repubblicana.

Questo è in succo lo scritto del De Marinis. chiaro. preciso, forse più preciso di quel che le opere originali consentirebbero. A mio avviso se l'A. avesse esposte con maggiore pienezza le dottrine di S. Tommaso. e se non avesse ingiustamente saltato gl'intermediarii, come per dirne uno Marsilio da Padova, avrebbe ben visto come in ciascuno autore le oscillazioni sono parecchie. e che lo svolgimento delle teorie politiche da S. Tommaso al Machiavelli non è così semplice, come pare a lui. Debbo inoltre notare che dell' Occam ei discorre come se precedesse e non seguisse Dante.

Giordano Bruno e le fonti delle sue dottrine per Vincenzo Di Giovanni, Professore di storia della filosofia nell' Università di Palermo. Palermo 1888.

Questo libro ha lo scopo polemico di mostrare: primo che Giordano Bruno non è quel grande filosofo che molti credono. perchè nulla ei disse che non sia stato detto da molti altri prima di lui; secondo che molto meno poi si può invocare dagli atei e dai materialisti dei giorni nostri, perchè egli è finalista, ammette la necessità della religione, e se nelle sue opere talvolta par che le si ribelli. avanti al Tribunale veneto fece ampia professione di fede cattolica. E quelli che tengono queste dichiarazioni per menzogna suggèrita dalla paura. abbassano lo stesso idolo che vogliono esaltare.

Non è qui il luogo di discutere la tesi del Prof. Di Giovanni,

e non francherebbe la spesa, perchè siamo troppo lontani da poterci intendere. Egli crede che perchè si possono scoprire le fonti di un dato filosofare, questo filosofare stesso non abbia valore alcuno. A questa stregua ben pochi filosofi si salverebbero, anche i più cari al Di Giovanni, come per dirne uno il Leibniz. Del resto il nostro A. è ingiusto verso il Bruno, perchè non ricerca se nella filosofia del Nolano gli antichi pensieri abbiano assunta nuova forma, e trascura un lato importante, il monadismo, che rende il Bruno precursore del sullodato Leibniz. Molto meno convincente è l'altra parte della sua dimostrazione, che cioè G. B. nel processo di Venezia rimpianga di buona fede i suoi errori, e torni cattolico. Le ragioni che il D. G. adduce contro la mia Conferenza (Firenze Le Monnier 1886) non reggono alla più leggera critica. Se le confessioni del processo veneto dovessimo tenerle per sincere in tutta la loro ampiezza, non si comprenderebbe perchè il Bruno vi ribadisca insieme le sue dottrine filosofiche e le interpretazioni dommatiche. E queste e quelle alla lettera degli insegnamenti cattolici contraddicono, e il Di Giovanni non vorrà sostenere che le teorie della creazione necessaria, delle tre persone intese come tre attributi, della divinità di Gesù per assistenza ecc. ecc. sieno ortodosse nello stretto senso della parola. Il Bruno dunque non poteva recitare nello stesso tempo l'esposizione filosofica e la professione di fede cattolica, se non a patto di credere e far credere agli altri che il Cattolicismo non ripugnasse ad una libera interpretazione e trasformazione dei dommi. V'ha d'uopo di molta buona volontà per credere, come fa il Di Giovanni, che il Bruno, benchè in qualche luogo delle sue opere si rida dei timori del l'orco, pure „nelle sue dichiarazioni e in altri luoghi (?) ammette i premi e i castighi dell' altra vita, e usando del linguaggio cristiano, crede al paradiso, al purgatorio, all' inferno, siccome sopra si è riferito con le parole stesse di lui“ (p. 80 n. 1). Ma come? Se pur davanti al Tribunale egli dice schiettamente di ammettere in luogo della nuova dottrina dell' immortalità l'antica della metempsicosi? Poteva parlar più chiaro il povero Nolano per far capire il suo intimo pensiero?

Certo i giudici di Roma non furono così ingenui, come il

Prof. Di Giovanni, a ricevere per moneta sonante tutte le dichiarazioni del Bruno. E tagliando corto all' appello fatto da lui agli antichi tempi della Chiesa per sostenere la legittimità delle interpretazioni arbitrarie dei dommi, misero chiaro il dilemma: o ritirare l'esposizione filosofica, o ritrattare la professione di fede. Il Bruno non volle fare nè l'una cosa nè l'altra, e fu bruciato. Questa morte sostenuta per non voler dire una parola dippiù di quel che avea spontaneamente detto a Venezia, non commove il Prof. Di Giovanni, il quale non trova di meglio se non enumerare l'una dopo l'altra le vittime dovute all' intolleranza protestante, come se i promotori delle onoranze al Bruno fossere stati i protestanti, come se nel monumento di Campo dei fiori non fosse stato dato un degno posto anche al Serveto!

Ma su questi punti sarà difficile intenderci col professore siciliano. Quello solo, su cui dovremmo andar d'accordo, sarebbe questo canone metodico, su cui pare non debba cader disputa, che cioè i fatti accertati da documenti autentici valgano più di qualunque argomentazione per calzante che paja. Eppure neanche in questo il Prof. Di Giovanni consente con me, e invece mi combatte perchè affermo del Bruno non aver detta tutta la verità a Venezia, essendo di fatto entrato a Ginevra nella confessione calvinistica. No, dice il Di Giovanni, il Bruno non mentì, perchè non avea alcun interesse a nascondere la verità, che il Tribunale poteva agevolmente appurare. Ma scusi, egregio Professore, io non dico nulla per conto mio, ma riferisco i documenti di Ginevra, pubblicati dal Dufour. Se volete negar fede a questi documenti, padronissimo, ma perchè altri vi segua, dovete provare che sono apocrifi. Vi torna?

XXVI Febbrajo MDCCCLXXXVIII. Giordano Bruno. Commemorazione pronunciata nell' Aula Magna del Collegio Romano del Prof. Enrico Morselli, Direttore della Rivista di filosofia scientifica. Torino-Napoli Roux 1888.

Questi discorsi d'occasione, preparati in gran fretta, non si possono giudicare con molta severità. All' oratore, che parlava nel Collegio Romano, Giordano Bruno doveva rappresentare la più

pura tradizione italiana, ed essere il precursore di tutte le scoperte scientifiche odierne. Non insisteremo dunque sulle inesattezze storiche di pag. 9 e 11, nè rimprovereremo all' A. di scrivere: „come da Epicuro e da Lucrezio, così da Pitagora il Bruno raccolse il concetto dell' Uno, del Numero, dell' Essere reale, unico, ritessendo in tal guisa l'ordito del pensiero filosofico italiano sulla stessa primitiva sua trama". È un' arte di guerra. Contro quelli che sostengono la vera tradizione italiana da Pitagora al Gioberti e al Mamiani essere nella filosofia dualistica, egli afferma invece che la tradizione italiana è sostanzialmente monistica, monistica in Pitagora, monistica in Lucrezio, monistica in Nicolò d'Autrecour, in N. Leonico Tomeo, in Pietro Pomponazzi, nel Cremonini e nel Telesio. Indarno s' è detto e ripetuto essere la filosofia pitagorica tanto poco italiana, quanto quella di Talete o di Anassimandro, e peccare contro la storia chi voglia ammiserire la tradizione filosofica nostra in questo o quell' indirizzo, mentre tutti li accoglie, come accade, dovunque ci sia rigoglio di vita speculativa. Nella tenzone dei partiti la voce dell' imparzialità storica è fiato sprecato. Così pure non diremo nulla se il Morselli per artifizio oratorio attribuisce al Bruno l'antiveggenza delle più importanti teorie della scienza moderna, ma certo oltrepassa la misura quando nella parola protoplaste, che il Bruno mette in bocca a un pedante per deriderne l'uso di vocaboli oscuri delle lingue antiche, vede non so quali anticipazioni di Prévoste e Dumas (p. 42). Senza dubbio è vero che nel Nolano abbondano le divinazioni geniali, ma ne ha tante e tante che non c' è proprio bisogno d'ingrossarne artificialmente il numero. Le dichiarazioni di Venezia il nostro Autore le intende come una scappatoja simile a quelle che solevano adoperare i filosofi del Risorgimento. E rimprovera me (nota 83) di non avere accettata in questo punto l'opinione del Sigwart. Ma invece a me pare che il Prof. Morselli non abbia un chiaro concetto della teoria della doppia coscienza, secondo la quale non si entrava nel contenuto dei dommi, ma solo quando un domma era in opposizione con una teoria filosofica dicevasi: come filosofo debbo sostenere questo e questo, come cristiano, rischiarato dal lume non naturale ma sovrannaturale, debbo credere il contrario

di quel che la ragione ne' insegnerebbe. Invece io ho dimostrato, e il Morselli neanche dalla lontana mi ha contraddetto, che G. Bruno entra nel più vivo dei dommi, e non dubita d'interpretarli a modo suo come simboli delle verità filosofiche da lui professate. Per chiarire meglio la differenza tra il Pomponazzi, poniamo, e il Bruno, prenderò ad esempio l'argomento dell' immortalità. Il Pomponazzi servendosi dell' artifizio della doppia coscienza diceva: io come filosofo e servendomi dei principii aristotelici, che per me sono indiscutibili, debbo conchiudere per la mortalità dell' anima, ma come credente non mi allontano da quel che insegna la Chiesa, e dico che la mia ragione ha torto e che l'anima è immortale. G. Bruno invece nel costituto di Venezia dice: io credo nell' immortalità dell' anima, ma non al modo del volgo, vale a dire nell' immortalità dell' anima individuale, sì nell' immortalità dello Spirito, che sempre in nuove forme si manifesta, come in fondo dice l'antica dottrina della Metempsicosi., Tutto questo io l'aveva già detto e ridetto nella Conferenza, ma pare che non abbia avuta molta fortuna nel farmi intendere. E così pure mi frantende il Morselli quando mi attribuisce (nota 39) una proclività a trovare nel filosofo nolano le prove del sentimento religioso. Io invece dico a p. 78 „Se dunque l'interesse metafisico non è molto vivace nel Bruno, tanto meno sarà l'interesse religioso, e ben si comprende come egli non abbia una giusta teoria sulla genesi della religione, nè una norma sicura per apprezzarne il valore."

R. Schiattarella. La Dottrina di G. Bruno. Conferenza tenuta dietro invito del comitato universitario nell' Aula Magna del l'Ateneo palermitano il dì 17 Febbrajo 1888. Palermo Lauriel 1888.

Anche lo Schiattarella come il Morselli mette in evidenza le geniali anticipazioni del Bruno. Ed entrambi, oltre alle teorie del l'infinità dei mondi, dell' eternità del processo cosmico etc., rilevano qualche altro punto sfuggito ai loro predecessori, come a dirne uno, la teoria dell' etere ammesso anche oggi quale mezzo di congiunzione tra gli atomi e veicolo di trasmissione della forza (Morselli p. 33, Schiattarella p. 40). Ma lo Schiattarella anche più

del Morselli riassume la dottrina del Bruno, traducendola nel „linguaggio più accetto alle scuole scientifiche moderne", il che vuol dire presentandola diversa da quel che è. La dottrina del Bruno si ridurrebbe ai capi seguenti „1° Materia infinita, eterna ed una. 2°. Unità sostanziale ed assoluta di questo stato primordiale (il più elementare) di questa materia medesima e di questa medesima energia sotto forma di etere. 3°. Evoluzione di questa materia dal suo stato etereo allo stadio primitivo per via di attività intime che la muovono in tutti i sensi. 4°. Continuazione del processo evolutivo mediante lo sviluppo graduale sotto l'identica legge dell' energia . . . 5°. Dissoluzione più o meno graduale e quindi più o meno rapida, causa le circostanze ambienti, delle forze raggiunte . . . 6°. Risorgimento, da quella medesima materia, di elementi destinati a formare altri esseri, altre forme, altri fenomeni". Nessuno riconoscerebbe in questo riassunto, anche ritradotto nel linguaggio del tempo, la schietta fisonomia del filosofare bruniano. Alla fine del suo discorso lo Schiattarella scrive: „Kepler, contemporaneo ed ammiratore del Bruno scriveva il di 7 Marzo 1608, fondandosi sopra una corrispondenza che ad un amico suo inviava da Roma un prelato testimone del martirio: Il frate domenicano, G. B., è stato bruciato vivo per aver sostenuto che le religioni positive sono vane, e che Dio s'immedesima con l'universo, col circolo, col punto? Questa testimonianza dovrebbe da sola chiuder la bocca a quei raccoglitori, sia di buona sia di mala fede, di notizie frammentarie e sconnesse i quali vogliono vedere in certe parole del Nolano un certo mutamento delle sue convinzioni". Io non so a chi voglia alludere il Prof. Schiattarella, ma è un curioso modo di liberarsi dai documenti che fanno impaccio, negarli addirittura in base ad una corrispondenza di un prelato romano, che non si sa chi sia e qual fede meriti.

Giordano Bruno per Carlo Cantoni. Estratto dalla Rivista italiana di filosofia (Maggio Giugno 1888).

Notevole è questa conferenza del Prof. Cantoni, dove lucidamente è esposta la dottrina del Bruno „che è essenzialmenta pan-

teistica e tende ad unificare ogni cosa in Dio ... una tale dottrina non era del tutto nuova, poichè avea i suoi precedenti nel Medio Evo, in Niccolò da Cusa e nei filosofi antichi, ma il Bruno vi diede una forma ed uno svolgimento del tutto proprio ed originale. Egli tratto dall' indole sua e dal suo entusiasmo, veste non di rado le dottrine sue di una forma poetica ed immaginosa. Ma se in lui manca sovente lo spirito critico ed il procedimento metodico di Cartesio, i suoi concetti sono più chiari, ben definiti, svolti razionalmente e con piena indipendenza dal dogma, il che non avviene nei filosofi precedenti e specialmente nel Cusano" (p. 23). Quello però che aggiungerei io, e che ho cercato di dimostrare nel mio libro (Le opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane. Firenze Lemonnier 1889), è che il pensiero del Bruno non è sempre concorde, ed anche nella dottrina etica dal Cantoni riassunta bellamente a p. 25—27, lo spirito che informa gli Eroici furori è ben diverso da quello che traspare da tutte le pagine dello Spaccio. In quanto alle famose dichiarazioni il Cantoni scrive: „Naturalmente non dobbiamo aspettarci da lui una fermezza incrollabile di fronte alla Chiesa. Questa non soltanto avea una grande potenza materiale, ma esercitava una sì profonda azione sullo spirito degli uomini, in essa cresciuti ed allevati, che ne rimanevano scossi e talvolta atterriti anche gli ingegni più alti e gli animi più arditi" p. 16. E sta bene: ma perchè il Bruno non fu nè scosso nè atterito a Roma, dove la Chiesa dovea esercitare maggior fascino, nè certo lasciò intentato alcune mezzo per esercitarlo? Ma checchè ne sia di questi punti scabrosi e controversi, ognuno certo potrà sottoscrivere alle belle parole del Cantoni, dove è scolpito il vero merito del Nolano „Giordano Bruno fu il primo che indipendentemente da ogni credenza positiva, abbia nei tempi moderni reclamata per la filosofia e per la scienza una piena libertà di pensiero e di parola, fu il primo che per tale libertà abbia sofferto il martirio. Una schiera numerosa di uomini avea prima di lui, da Cristo in poi, incontrata la morte per restar fedele alle proprie dottrine. Ma questi uomini morivano per una fede religiosa' non per la libertà del sapere". Senonchè questa libertà filosofica non si può conseguire quando il sentimento religioso è così

fervido da provocare le più terribili guerre che si sieno viste, e da far dire al Bruno che nella sua età nessun animale è più infesto all' uomo dell' uomo stesso. „Perciò, dice il Cantoni, egli aspira ad una età, nella quale la morale, la religione ed ogni istituto umano sia dominato dalla ragione, e che quindi si formi una religione unica ed universale che per la vita predichi come suprema legge l'amore e la carità, e agli uomini contemplativi lasci piena ed assoluta libertà di indagare la natura delle cose" (32). Che questa fosse l'aspirazione del Bruno è senza dubbio. Resta a vedere, se egli riteneva che questo ideale non si potesse conseguire senza distruggere le religioni presenti, oppure confidava che le religioni stesse potessero, accogliendo sentimenti più miti, lasciare intatta quella libertà speculativa, che nei tempi più antichi della Chiesa era rispettata molto più che non usasse nel secolo decimosesto.

Prof. Icilio Vanni. Discorso pronunziato nella sala dei notari il 19 febbrajo 1888 per commemerore Giordano Bruno. Perugia Tipografia G. Guerra 1888.

„Si è detto che i sentimenti e le idee dominanti ai tempi del Bruno erano tali, tale il grado della cultura e della moralità da essere ritenuto unanimemente legittimo bruciare un uomo per la ragione onde fu bruciato lui; che apporre il fatto a colpa dei giudici significa valutare gli avvenimenti del passato coi criteri del presente." A questa osservazione di uno scrittore nè clericale, nè clericaleggiante, come è certo il Bonghi, si potrebbe rispondere che i promotori dal monumento non intendevano giudicere il passato. ma ben piuttosto affermare il presente. E con molta acutezza il Vanni osserva che „primi a desiderare il monumento dovrebbero essere gli stessi rappresentanti attuali di quell' autorità, che condannava il grande filosofo e i loro aderenti, se amano mostrare che li anima uno spirito veramenta cristiano, se non intendono divorziare dalla coscienza morale e giuridica del loro tempo; e se come noi deplorano e riprovano il fatto, non hanno che ad associarsi a quest' opera di doverosa, santa riparazione, l'unica che ne resti" (p. 15). Ma per quanto sia giusta questa risposta, e ben volentieri

la faccia mia, e con me credo l'abbian fatta tutti coloro che non intendevano di dare al monumento altro significato se non l'affermazione solenne della libertà di coscienza, pure non posso ammettere che il Bruno non abbia detto nello Spaccio che i protestanti bisognava sterminarli con la mazza et il fuoco, e disperderé con qualsivoglia forza, braccio et industria sino a la memoria del nome di tanto pestifero germe. Come non posso sottoscrivere a quel che dice il nostro autore in una nota a p. 11 che il sonetto Poichè spiegate ho l'ali „attribuito dal Fiorentino al Tansillo sia stato a ragione rivendicato al Bruno da David Levi". Il Levi e con lui il Bovio e il Tenneroni ebbero il torto di non aver riscontrata la Raccolta dal Ruscelli, citata dal Fiorentino, dove si trova appunto sotto il nome del Tansillo questo famoso sonetto insieme con altri tre riportati negli Eroici furori. E la prima edizione delle raccolta del Ruscelli rimonta al 1558 quando il Bruno contava appena dieci anni.

Giordano Bruno. Discorso di G. Trezza pronunziata in Roma l' 8 Giugno 1889. Roma 1889.

Questo discorso, splendido di forma e riboccante di affetto, non ritrae il Bruno, quale fu storicamente con le sue contraddizioni ed incertezze, ma quale se lo rappresenta l'oratore nella sua creatrice fantasia. „Bruno adoró Dio, se vuolsi, come adorò Dio lo Spinoza, cioè partecipando a colui che gli era vicino più che nol fosse a sè stesso, colui che gli suggeriva di dentro i suoi pensieri eterni e lo sosteneva nel suo valore infinito". Eppure il Trezza stesso avea detto benissimo al principio della sua conferenza. „La Rinascenza lo creò, la Reazione l'uccise; alla Rinascenza dobbiamo il suo genio, alla Reazione il suo martirio . . . Il carattere di Bruno si risente di quei due stati diversi della storia europea, e le contraddizioni per cui si manifesta, le sue battaglie, le sue cadute, le sue vittorie si comprendono meglio". Perchè dunque meravigliarsi se taluno attribuisce al Bruno il proposito non di cristianeggiare la scienza, come dice il Trezza, ma ben piuttosto d'intendere filosoficamente il Cristianesimo? Anche il Trezza attribuisce al Bruno il famoso sonetto, e commentando le due ultime terzine scrive:

„Che orizzonti immensi vi dischiude quel dialogo, così breve nella rapidità fulminea del volo; quello sgomento che gli sorprende il cuore ed è tosto represso dalla ragione conscia del suo destino; quella voce profetica del martirio sopraffatta dal grido della vittoria aspettata e certa; quel pianto che si nasconde appena sorto, rifiutandosi agli altrui sguardi; quella rassegnazione tranquilla e forte; quelle direi quasi baldanza che cresce dalla ruina stessa del volo; quel raggio d'eternità che gli splende negli occhi prima di estinguersi nel tempo: sono pensieri di genio che basterebbero alla gloria del poeta che li creò". Ma per sfortuna dell' oratore questo poeta è il Tansillo non il Bruno.

Vincenzo Gioberti e Giordano Bruno. Due lettere inedite di Vincenzo Gioberti a Luigi Ornato pubblicate da G. C. Molineri. Torino Roux 1889.

Sono due lettere importanti, l'una del 7 Gennajo e l'altra del 5 febbrajo 1833, scritte dal Gioberti all' Ornato cinque anni avanti alla pubblicazione della prima opera sua „La Teoria del Sovrannaturale". È notevole, come giustamente osserva il Molineri, che il Gioberti vi mostra quell' inclinazione al panteismo, la quale dissimulata nelle prime opere, riapparisce poi evidente nelle postume. „Tuttavia, scrive il Gioberti, a malgrado di questo (cioè l'avere attinto ai Neoplatonici) io mi sento una grande affezione e ammirazione per questo Bruni così pel modo spontaneo, brioso e fecondo con cui rinnovò un' antica dottrina, a cui i miei sentimenti mi rendono molto parziale, come per le sventure che travagliarono la sua vita, e per la grandezza d'animo che mostrò in sul morire" (p. 18). E nella prima lettera „Se il diletto di una prima lettura non m'inganna, io lo credo (il Bruno) pari al Vico, pari, dico, d'ingegno, di acutezza, d'inventiva, di fantasia, e di quell' altezza di concetti e ampiezza di mente, che abbraccia per così dire di un solo intuito un mondo infinito" (p. 12). È importante questo altro luogo, che non parrebbe scritto da chi pochi anni dopo tuonò e non sempre a proposito contro Cartesio. „Il difetto principale (secondo il mio debole parere) del suo panteismo consiste nel metodo, cioè dal procedere per via di sintesi piuttosto che di analisi,

e saltar di botto nell' ontologia. e progredire per essa. stabilendo il panteismo come un fatto intuitivo bene analizzato (cioè l'unità e necessità obbiettiva dell' essere), e non come un raziocinio astratto instituito e dedotto dagli assiomi. Ma questo disordine era inevitabile a quei tempi, cioè prima che gli spiriti fossero al tutto divezzi dal metodo scolastico. e Bacone, Cartesio e Galileo avessero insegnato il vero metodo da adoperarsi nello studio del vero. E non è da meravigliare che il Bruni non abbia sfuggito uno scoglio, in cui pare fatale che dovessero inciampare tutti i panteisti, o quasi tutti, sino ai più moderni, senza eccettuare il fortissimo ingegno dello Spinoza, che anzi è molto più sintetico e più vago del progresso a priori che il filosofo nolano. E poichè ho toccato dello Spinoza soggiungerò che il Bruni ha sopra di esso e quegli altri panteisti recenti che furono combattuti dal Jacobi, e in comune cogli Eleatici e Alessandrini il merito di accordare il suo panteismo colla religione e colla morale; condizione necessaria, al parer mio, acciocchè il panteista possa confidarsi di non aver sognato o delirato nelle sue speculazioni". Ma bastino queste citazioni, chè se dovessi notare quel che v' ha d'interessante, dovrei trascrivere tutto l'opuscolo, non esclusa la prefazione del Molineri, dove leggesi uno schizzo biografico di Luigi Ornato, matematico filosofo e grecista, che dicono abbia giovato al Cousin nella traduzione di Platone.

Giordano Bruno per Raffaele De Martinis. Biblioteca di S. Francesco Sales per la diffusione gratuita dei buoni libri. Via Salvator Rosa No. 315. Serie IV anno XX Fasc. VII Agosto e Settembre 1889. Napoli tipografia editrice degli Accattoncelli.

Questo libercolo di 259 pp., il quale, non ostante le proteste di imparzialità, è più polemico che storico, è sparso di errori dalla prima all' ultima pagina. A. pag. 6 dice che G. B. dette opera allo studio della astrologia, mentre nessuno scritto nè edito nè inedito riguarda propriamente l'astrologia, e nel constituto veneto il B. espressamente dichiara che la giudiziaria non la conosce e intende di studiarla. A pag. 35 dice che il Bruno dopo le lezioni intorno ai predicamenti di Dio si mise a insegnare la mne-

monica, e che „se queste ultime lezioni non riuscirono gradite, quelle sulla Teodicea (sic) riuscirono graditissime“. Non so da chi abbia attinto il De Martinis queste notizie sul diverso gradimento dei corsi, ma senza dubbio egli cade in due errori: il credere che la simpatia per la mnemonica non fosse assai viva in quel tempo, in cui preti, frati, giuristi, medici e filosofi facevano a gara nel promuoverla; e il confondere un corso di Ontologia o Teologia naturale, come voglia dirsi, con uno di Teodicea. A pag. 50 dice che il Bruno nello Spaccio della bestia trionfante „espone una morale epicurea da disgradarne gli gnostici pratici“. Nella stessa pagina chiama gli Eroici furori „scritto erotico, nel quale David Levi crede che sia fatta dal Bruno una rivelazione della sua vita intima“. A pag. 52 ci dà la preziosa notizia che il Candelajo fu pubblicato nel secondo soggiorno a Parigi, e in nota, frantendendo il Berti, dice che la Figuratio Arist. physici auditus forma un solo volume coi dialoghi mordenzani. A pag. 56 cadendo in uno strano anacronismo scrive che l'opera del Bruno era intesa „a fare accettare la filosofia del Cusano e del Campanella“. A pag. 59 dice che il De lampade combinatoria lulliana è“ un riassunto di una parte della Chiave Magna composta in Tolosa e dell' opuscoletto De progressu et lampade venatoria logicorum, mentre la chiave magna si riferiva senza dubbio alla mnemonica, e la lampada venatoria si riferisce alla topica Aristotelica. A pag. 78 dice che la prima delle opere francofortesi è il De Imaginum signorum et idearum compositione, che la seconda opera dal titolo De Monade è divisa in tre libri, e che la terza opera intitolasi De triplici Minimo et Misura (sic). Tanti errori quante parole. Il Sigwart ha già dimostrato coi cataloghi del tempo che il De Imaginum apparve nella fiera autunnale, dopo il De Minimo pubblicato nella fiera primaverile; il De Monade non ha se non un libro solo; i tre libri di cui parla il Bruno nella prefazione sono i tre poemi, De Minimo, De Monade e De Immenso che formano per così dire una sola epopea filosofica; il De Minimo infine non è l'ultima delle opere francofortesi, come il De Martinis avrebbe potuto rilevare dal titolo stesso del De Monade da lui

riportato in nota a pag. 80. Vero è che i primi due errori si devono al Berti, che non volle correggerli nella seconda edizione, ma il terzo è tutto di conio del De Martinis. A pag. 170 dice che l'ecclettismo del Bruno provenne dall' aver seguito „in parte i Pitagorici ed in parte la scuola di Samo (!!)" A pag. 200 e seguenti nel ripubblicare i documenti romani già pubblicati dal Berti, fa precedere quello del 21 Decembre 1599 agli altri del 14 Gennaio e 3 Febbraio dello stesso anno, rovesciando la cronologia. Taccio degli sbagli di nomi e delle pagine intere prese dal Berti e da altri senza citarli. In un luogo polemizza contro di me, perchè crede che il Bruno abbia abbandonata in Helmstädt la professione calvinistica per abbracciare la luterana (p. 72). Ma pare a me che le due confessioni per quanto diverse formavano parte del protestantesimo, e non so se ci fosse bisogno di una abjura esplicita del Calvinismo, perchè il Boetius si credesse nel suo buon dritto di scomunicare il Nolano. Lo spirito che informa tutto il lavoro si può raccogliere dalle volgari contumelie, che scrive contro il libero pensiero „Il libero pensiero, ei dice, mena necessariamente al libero dire ed operare, alla violazione dell' altrui dritto: onde il libero pensatore è facilmente libero malfattore. Dunque il libero pensatore è anche uomo da galera" (p. 226).

Non ostante gli errori ed i pregiudizii che vi sono profusi, questo libercolo ha pure il suo valore, perchè contiene un documento nuovo di non piccola importanza, ed è la sentenza di condanna, finora sfuggita ai ricercatori. Non è la sentenza originale, ma una copia in italiano ritrovata nell' archivio del S. Uffizio (+ 1380—1381 v. dal 1482 al 1600). Il De Martinis non ricava tutto il partito che dovrebbe da questa scoperta, e sfortunatamente il documento è mutilo nella parte più importante, vale a dire nell' enumerazione delle eresie professate dal Bruno, ma certo quello che ci è conservato è bastevole a mandare in aria le congetture che nella mia Conferenza credevo meglio dimostrate. Perchè la prima proposizione ereticale, l'unica conservataci dalla sentenza, è del seguente tenore „Che tu havevi detto che era biastemia grande il dire che il pane si transustanzii in carne etc." Nessuno avrebbe potuto immaginare che tra le otto proposizioni

ci fosse questa. Nelle opere del Bruno non manca qualche frizzo contro l'Eucarista[1], ma il domma della transustanziazione, non è mai discusso di proposito. Inoltre nel costituto veneto il Bruno stesso aveva detto: „Io non ho mai parlato del sacrifizio della Messa nè di questa transubstantiatione se non nel modo che tiene la santa Chiesa, et ho sempre tenuto et creduto come tengo et credo che si faccia la transubstantione del pane et vino in corpo et sangue di Christo realmente et substantialmente, come tiene la Chiesa, et io non son stato alla messa per l'impedimento della scomunica per essere apostata come ho già detto“ (Berti² p. 406). Infine nei due processi precedenti, stando almeno alle deposizioni venete, gli si rimproveravano il disprezzo delle immagini, e le opinioni poco ortodosse intorno alla Trinità, ma della Transustanziazione non si faceva motto. Tutte queste buone ragioni, che non avrebber fatto ritenere possibile l'accusa su questo capo, sono distrutte dal fatto che nella sentenza è ripetuto quello che il Mocenigo diceva aver sentito dire dal Bruno, che cioè „è biastemia grande quella dei cattolici il dire che il pane si transustanzii in carne“. E con la sentenza s'accorda lo Scioppio, che ricorda le eresie intorno alla transustanziazione, benchè le riferisca al primo processo (cum iam annis abhinc octodecim de Transubstantiatione dubitare imo eam prorsus negare). Da ultimo è fuor di dubbio che il Bruno nel costituto veneto non disse tutta la verità, ed io stesso ho notato a p. 40 essere ben difficile ammettere che chi negava la Trinità, l'Incarnazione del Verbo e la divinità di Cristo, ammettesse poi il domma ben piú ostico della transubstanziazione. E gli stessi giudici veneti, che sì benigni si mostrarono verso il Bruno, par che poco credessero alle sue dichiarazioni, e tornarono di nuovo ad osservargli che „si può credere per le cose che lui ha confessato che possa aver detto et tenuto . . . . che le Religioni non son buone, ma bisognerebbe levarle, et levarli anco l'entrate, negando la transubstantiatione del pane et vino nel corpo e sangue del nostro Signore“ (p. 413). Non fa dunque meraviglia che benchè il Bruno avesse di nuovo dichiarato che „circa li sacramenti et

[1]) Vedi la mia conferenza su G. Bruno (Firenze 1886) nota 1 p. 51.

in particolare dell' Altare et della penitentia non ha mai detta cosa alcuna nè tenuto opinione contraria alla terminazione sopra di ciò della Santa Madre Chiesa nè in conto alcuno ha dubitato" (p. 417). pure i giudici romani non se ne contentarono. e posto l'accusato tra l'uscio e il muro. lo costrinsero anche in questo punto a dire intera e schietta la verità. Oltre a questa proposizione altre sette sono accennate nei decreti romani, e il De Martinis sulla scorta dello Scioppio e del Berti si prova ad enumerarle. Ma dopo le sorprese della sentenza. da lui pubblicata. non è il caso di avventurarsi in nuove congetture. Le opere del Bruno e la lettera dello Scioppio contengono tali e tante eresie. che mal si saprebbe scegliere queste e quelle. ed anche i metodi di eliminazione. che sembrano i più sicuri. si è visto alla prova come falliscano miseramente.

Oltre alla sentenza il De Martinis reca una imperfetta trascrizione del documento trovato nell' archivio della Compagnia di S. Giovanni Decollato. documento del quale parlarono tanto i giornali italiani. e che nell' indice generale è registrato così: Bruni Giordano Frate apostata bruciato vivo in Campo di Fiore per eretico ostinato e morì impenitente 1600 Tom. 16 p. 87.

F. Tocco Le opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane da Felice Tocco. Firenze 1889.

Le Selbstanzeige non sono nè il mio forte. nè il mio amore. ma perchè per necessità di ufficio io debbo qui parlare di un mio libro. dirò solo che ho diviso le opere latine di G. Bruno in quattro gruppi. Il primo è delle opere lulliane. che non sono se non un commento dell' Ars lulliana. rifatto tre volte. Devo ora aggiungere che il De specierum scrutinio non è se non una ristampa di una parte dell' Architectura Lulliana. Quattro pagine appena sono differenti. Il secondo gruppo è delle opere mnemoniche, che in fondo non sono altro se non un trattato di memoria artificiale, rifatto tre volte e non dissimile dagl' innumerevoli trattatelli. che ad imitazione di alcuni capitoli della Rettorica ad Erennio, prima e dopo del Bruno apparvero a non lunghi intervalli. Debbo correggere qui un errore che. per essermi affidato al Gfrörer,

mi occorse a pag. 81 nota 3 del mio libro, dove interpretando un luogo del Sigillus Sigillorum (Gfr. p. 583) dicevo: „Questo oscuro accenno alla necromanzia che si legge in fine del paragrafo io interpreterei così: dalla morte nasce la vita, come non a torto dicono i necromantici, e in questa vicenda perenne il sensibile acquista quella unica permanenza a lui consentita, che pur lo raccosta alle eterne idee". L'oscurità del passo si deve al Gfrörer, che corregge arbitrariamente il testo così: Mitto quod inter mathematica et physica debetur locus quibusdam naturalibus corporibus, pro fluviis integrum characterem ad certam intercapedinem servantibus, quibus quandoque magi ad aliquem perdendum uti consuevere. Id sensit Heraclitus et Epicurus, Synesius et Proclus confirmavere, nos minime ignoramus, et necromantici maxime experiuntur. Invece la vera lezione è questa: debetur locus quorumdam naturalium corporum profluviis (il testo ha: pro fluviis) integrum characterem etc. Vale a dire: „Tra gli enti fisici e i matematici debbono intercalarsi le emanazioni, che sono meno crasse dei primi, e più concrete dei secondi, emanazioni delle quali si servivano i maghi, e furono esperimentate dai necromanti". Debbo ancora aggiungere a quanto dissi intorno alla Clavis magna (p. 9) che altra prova del non essere mai stato pubblicato questo trattato si può avere da questo luogo dell' Explicatio triginta Sigillorum (Gfr. p. 550): copiosissime autem in uno de Clavis magnae voluminibus, quod Sigillus Sigillorum intitulatur. È evidente che il Sigillus Sigillorum dell' Ars magna è quello stesso che il Bruno fa seguire all' Explicatio triginta Sigillorum. Sicchè se questa parte sola egli pubblicò, vuol dire che le altre mantiene inedite.

Il terzo gruppo riguarda le opere espositive e critiche, e anche qui debbo notare che la prima edizione dell' Acrotismus, stampata a Parigi nel 1586 sotto il titolo: Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos per Joh. Hennequinum nobilem Parisiensem etc. si distingue dall' altra pubblicata nel 1588 a Wittemberg in questo solo, che oltre alle lettere proemiali sono omesse le spiegazioni di ciascun articolo. Inoltre nella nuova

edizione gli articoli sono raccolti in 80 numeri, mentre nella vecchia erano ben 120. È curioso che nel catalogo inserito nella seconda edizione sono segnate con numeri romani le divisioni nuove, e con numeri arabi quelle dell' edizione precedente, benchè alcuni numeri come il 57, il 62 e il 112 fossero soppressi nell' edizione nuova. Chi non avesse sotto occhio anche l'edizione antica, non saprebbe spiegare come il catalogo accenni ad articoli mancanti nel testo.

L'ultimo gruppo comprende le opere costruttive, dove ho cercato di esaminare quanto di nuovo ci sia nelle opere latine rispetto alle corrispondenti italiane. Aggiungo ora che buona parte del De Monade è tolto a parola dall' Agrippa De occulta philosophia. Le figure che segnano le linee della mano e riducono il corpo umano a una forma pentagonale p. 406, 416, 417 dell' ed. Fiorentino si trovano nell' Agrippa lib. II. p. 246, 238—241 della prima edizione a Parigi.

Nella quinta parte del mio lavoro ho cercato di dimostrare che la speculazione del Bruno passa per tre fasi, la prima è schiettamente neoplatonica, la seconda oscilla tra Parmenide ed Eraclito, la terza s'accosta a Democrito, intendendo però gli atomi come tutti forniti di unica e comune energia spirituale, e anticipando per molti rispetti il Leibnitz. Mi fu osservato dal Masci, il quale lesse all' Accademia di Napoli un benevolo rapporto sul mio libro, che io taglio fuori tutte le fonti medievali, a cui il Bruno attinse, e che le fasi non possono dirsi successive ma contemporanee, perchè del Nolano si può dire quel che diceva il Goethe di sè stesso, che in arte era politeista, in filosofia panteista e in religione e morale teista. Rispondo che io non nego le fonti medievali ed io stesso ho accennato al Cusano, all' Avicebronio, a Scoto Erigena ecc., sul primo dei quali come fonte del Bruno abbiamo uno studio speciale del Clemens. Però sulla testimonianza del Bruno stesso posso affermare che se nelle singole teorie avrà attinto a questo o quello scrittore medievale e contemporaneo, per l'insieme della dottrina ai Greci fa ritorno, ed i Greci esclusivamente cita. E in quanto al secondo punto io stesso ho detto che le fasi si seguirono a brevissimo intervallo, e che il Bruno non ebbe coscienza

della divergenza tra l'intuizioni filosofiche, che egli successivamente abbraccia. Se queste fasi si volessero considerare come tre aspetti diversi e contemporanei di un medesimo filosofare io non avrei nulla a ridire, salvo che si ammetta, e credo che il Masci stesso non ne dissente, che uno di questi aspetti fu studiato prima e gli altri due dopo. Perchè ben lievi traccie del monismo parmenideo c'è nel De Umbris, e lievissime del pluralismo di Democrito nella Causa e nell' Infinito Universo e mondi. Ma su ciascuno di questi punti avrò occasione di ritornare nel libro, che fra non molto pubblicherò sulle opere inedite del Bruno.

Dr. Prof. R. Benzoni. Dottrina dell' essere nel sistema rosminiano (Genesi, forme e discussione del sistema) opera premiata dalla R. Accademia dei Lincei. Fano, Tipografia Sonciniana MDCCCLXXXLIII pp. LXXVIII. 514.

Dopo una lunga discussione sul concetto della Metafisica, e sul rapporto che la lega alle scienze; sulle differenze che l'A. crede di scoprire tra la Metafisica antica e la nuova; e infine sul metodo che deve seguire la Metafisica. l'A. entra in materia e divide il lavoro in due parti, l'una intitolata: genesi e forme del sistema Rosminiano in quattordici articoli. l'altra: discussione del sistema in sei articoli con l'aggiunta della conclusione, dove si riprendono a trattare molte delle cose già trattate precedentemente. Nella prima parte si espongono le diverse fasi della speculazione Rosminiana che sarebbero queste: I. Nel Nuovo Saggio non è discussa se non la quistione gnoseologica, quale sia l'idea madre o fondamentale della nostra mente. L'essere possibile (che è appunto questa idea) è dunque un primo non un principio, un concetto dal quale muove la costruzione filosofica, non la piena e suprema causa dell' essere e del conoscere[1]. II. Dopo le non ingiuste cri-

[1]) Questa distinzione tra primo e principio il Benzoni l'attinge dallo Spaventa, il quale chiama primo il concetto dell' Essere-nulla che é a base della logica hegeliana, e principio lo spirito assoluto, che è primo ed ultimo nello stesso tempo. E partendo da questa distinzione il nostro A. rimprovera al Rosmini di avere detto che l'Essere possibile è intuito dalla nostra mente, laddove è il risultato di un lavorio astrattivo. Ma il

tiche del Mamiani e del Gioberti, il Rosmini nel Rinnovamento non attribuisce più al suo Essere possibile quel valore, che il Kant presta alle sue categorie, ma lo considera come un Essere reale, il quale solo dall' entrare in contatto con la mente diviene ideale, e illumina le varie gerarchie e quasi i diversi cicli delle idee, comunicando il suo lume, e trasmettendolo da una idea all' altra (p. 33). III. In tal guisa l'Essere possibile non è più un primo soltanto, ma un principio, che in un' altra opera del Rosmini, nella Logica, è considerato in tre forme diverse, l'ideale, la reale e la morale, legate per la legge del sintesismo. Onde l'Essere possibile, non che il più povero ed astratto dei concetti, è invece il più ricco e poco disforme dall' idea hegeliana. IV. Nuovi passi fa per questa via il Rosmini nel Saggio Storico-critico su le Categorie e la Dialettica, dove allontanandosi semprepiù dal Kant si raccosta all' Hegel ammettendo tre gradi del conoscere: il pensare imperfetto, il dialettico trascendente e l'assoluto, e questo ultimo dice aver luogo „quando il reale che si pensa non lo si pensa distinto dall' essenza dell' essere, ma come adunato in una essenza, come essenza dell' essere stesso". V. Questo ravvicinamento all' idealismo assoluto non è meno evidente nella Teosofia, dove il Rosmini stesso confessa che „quando la mente speculativa può senza alcun fatto discendere ai molti, trovando nell' uno stesso la ragione e la causa di questo passaggio, quando del pari le è dato d'ascendere dai molti fino all' uno che li contiene e li spiega, allora ella s'acquieta soddisfatta e crede sapere" (p. 126). E che altro è la dialettica hegeliana? Nella Teosofia il Rosmini si propone di risolvere il problema ontologico come dall' uno rampolli il molti, e l'Uno qui non è più l'Essere ideale o possibile degli scritti anteriori, ma l'Essere puro, che è comune radice delle tre

Rosmini potrebbe rispondere che il suo Essere-possibile non l'ottiene, come Hegel, dal processo fenomenologico, che monta d'astrattezza in astrattezza, ma dall' analisi della percezione risultante da due elementi, dalla materia data coi sensi e dalla forma dell' obbiettivazione, forma originaria e irreducibile. È indubitato che la ricognizione di questo elemento a priori si ottiene per via d'analisi, ma esso naturalmente preesiste e all' analisi e ad ogni altro atto intellettivo.

forme, e che nel principio non può neanche „esser parlato, perchè è ancora tutto solo, e per questa sua perfetta solitudine non ammette discorso nè della mente nè della lingua, onde facilmente pare che sia un bel nulla“ (p. 137). Come da questo nulla sgorghi la pienezza e la multiplicità dell' essere è difficile dire, e il Rosmini gira la difficoltà limitandosi „a mostrare che la mente non può concepire il puro essere senza i suoi termini“ (ivi). E noi sappiamo già quali sono questi termini, che riproducono le note tre forme dell' essere: l'ideale, la reale, la morale. „Nelle opere postume, seguita il nostro Autore, l'essere ideale è un semplice aspetto dell' Essere uno e compie un' unica funzione, unifica tutte le idee“ e si può pensare „in due modi anoeticamente e dianoeticamente. Nel primo modo si va dalla mente all' essere e si pensa l'essere in sè, senza pensare il rapporto che ha con la mente . . . il secondo al contrario coglie l'essere insieme con la relazione che ha con la mente (p. 149—50). Dall' essere ideale è facile il passaggio alle idee intese alla maniera platonica, come essenze che hanno un valore in sè stesse (separate), e formano quello che il Rosmini chiama mondo metafisico degli Enti. Ma dall' essere ideale trapassare al reale, e più ancora dalle idee alle sussistenze è impresa ben più ardua, e impossibile addirittura a chi ammette come impenetrabile mistero la creazione ex nihilo. Tuttavia il Rosmini ci si prova, ed ammettendo una materia comune a tutti gli esseri sensibili, il cosiddetto „Stoffo dell' ente, che è conosciuto dalla mente nel tocco del sentimento“, spera di aver trovato il valico inaccesso, perchè questo stoffo, se è più concreto della materia prima degli antichi, è pure qualche cosa di universale come la idea. Con questa deduzione, uno dei tanti giuochi dialettici destinati a non illudere neanche l'autore stesso che li propone, si chiude la prima parte del nostro lavoro.

La seconda parte non contiene, come parrebbe dal titolo, la discussione del sistema esposto nella prima parte, ma invece a quel modo che nella prima parte la critica si alterna colla discussione, nella seconda con la discussione si alterna la critica. E dopo due articoli sul tipo del sistema rosminiano, e sull' esame della soluzione del problema ontologico, si riprende nell' articolo

III l'esposizione della soluzione medesima, cominciando dalla teoria delle relazioni, a cui segue quella della creazione e della tipificazione. A me par questo un difetto non lieve di composizione. I due articoli della seconda parte doveano fondersi col XIII e col XIV della prima, non solo per evitare ripetizioni, ma perchè le teorie esposte s'illuminassero a vicenda ed apparissero ben più connesse di quel che pajono ora. La conclusione è un tentativo, a parer mio molto audace, di presentare le teorie del Rosmini in modo da farle convergere a quel sistema di monismo dinamico, che vagheggia l'Autore, e comincia ad esporre in un altro suo libro più dottrinale che storico intititolato appunto: **Il monismo dinamico e sue attinenze coi principali sistemi di filosofia.** Parte prima. Esame critico del concetto monistico e pluralistico del mondo. Firenze Loescher e Seefer 1888[1]). Questa parte è la meno felice delle altre, e il pensiero dell' Autore ci pare ancora incerto e non bene definito in tutti i suoi particolari. Ma le altre hanno non iscarso valore, e lo studio del Rosmini vi appare profondo, e l'esposizione fedele, e la critica sempre acuta e spesso felice. E meritamente questo libro ebbe il premio dall'Accademia dei Lincei.

[1]) Di questo libro, ancora incompiuto, che è esclusivamente teorico e critico, non possiamo qui fare una particolareggiata recensione, come meriterebbe. Dirò solo che a parer mio l'A. non ha distinto convenientemente il monismo dell' essere dal monismo della qualità, il che lo mena a mettere nella stesso categoria sistemi che sono essenzialmente disformi.

VII.

Bericht von deutschen Arbeiten über die auswärtige nachkantische Philosophie. 1887—1889.

Von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

1. Harald Höffding: Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit. Uebersetzung von Dr. H. Kurella. Leipzig. Thomas 1889.
2. Froude: Leben Carlyles, übers. v. Fischer 1887. Erinnerungen an Jane Welsh-Carlyle 1888 (vgl. Froude, History of the first forty years of his life 1795—1835. 2 Bde. A history of his life in London. 2 Bde. 1834—1881).
3. Dr. M. Gaquoin: Die Grundlage der Spencerschen Philosophie, insbesondere als Basis für die Versöhnung von Religion und Wissenschaft. Haude und Spener 1888. Grosse: Sp.'s Lehre vom Unerkennbaren. Veit 1890. Murry: Sp.'s Erziehungslehre. 1890.
4. J. Victor Carus: Leben und Briefe von Charles Darwin mit einem seine Autobiographie enthaltenden Capitel. Herausgegeben von seinem Sohne Francis Darwin. Stuttgart. E. Schweizerbartsche Verlagshandlung (E. Koch) 1887.
5. Felix Ravaisson: Die französische Philosophie im 19. Jahrhundert. Autorisirte Ausgabe von Dr. Edm. Koenig. 1889. Verlag von Baemeister.
6. Karl Diehl: P. J. Proudhon. Seine Lehre und sein Leben. Erste Abtheilung: Die Eigenthums- und Werthlehre. Jena, Fischer. 1888.

7. Hugo Göring: Sophie Germain und Clotilde de Vaux. Zürich. Schröter und Meyer 1889.
8. G. von Antal: Die holländische Philosophie im 19. Jahrhundert. Utrecht, C. H. Breijer. 1888.
9. Egon Zöller: Der Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Weltanschauungen Boströms und Lotzes. Auszugsweise vorgetragen in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin am 4. Juni 1887. Halle a. d. S. C. E. M. Pfeffer (R. Stricker) 1888.

Francis Darwin. Leben und Briefe von Charles Darwin. Uebersetzt von Carus. In drei Bänden. 1887. Schweizerbart.

Der kritische Bericht über die Biographie Carlyle's von Froude ist in einem besonderen Aufsatz oben gegeben.

Wie im Leben so ist Darwin auch nach seinem Tode von einem Glück begleitet gewesen, das Carlyle immer fehlte. Die Darstellung seines Lebens und die Sammlung seiner Briefe von seinem Sohne Francis ist eins der interessantesten Bücher, die man lesen kann; zudem aber giebt sie höchst sorgfältig die Materialien für die Lösung der Frage nach der Ausbildung seiner Lehre. Zunächst enthält die Autobiographie Darwins, „Erinnerungen an die Entwicklung meines Geistes und meines Charakters" (1876), eine Darstellung davon, wie ihm seine Theorie entstanden ist (besond. I. S. 73 f.). Alsdann ist der ganze zweite Band einer Geschichte der Hauptschrift „Entstehung der Arten" gewidmet. Darwin hat über ein Vierteljahrhundert von der ersten Conception seiner Entwicklungsgeschichte auf der Reise bis zu der Veröffentlichung derselben, im November 1859 gebraucht. Die Arbeit, in welcher er den Begriff der absoluten Species überwand und die Thatsachen der organischen Welt durch die Selektionslehre von der entwicklungsgeschichtlichen Ansicht aus zuerst interpretirte, liegt so hell vor uns wie selten die Arbeit eines Genies. Hierbei muss man in Erinnerung behalten, wie Entwicklung auf dem Gebiet der Geschichte leichter hatte erblickt werden können, wie aber die paläontologischen Thatsachen das Rückwärtsverfolgen der Entwicklung in das Gebiet der Natur, insbesondere durch Cüviers Arbeiten, ermöglicht

und die Beziehungen dieser Arbeiten zu den gleichzeitigen embryologischen von Baer den Parallelismus zwischen der Entwicklung des Einzelthierorganismus und derjenigen der Thierwelt gezeigt hatten.

Drei Momente wirkten auf Darwin vornehmlich.

Die Eindrücke der Reise waren das erste. Als er diese Reise Ende 1831 antrat, waren im Jahr zuvor die Principles of geology von Charles Lyell erschienen. Dieselben hatten die Hypothesen von Katastrophen und Revolutionen der Erde zerstört. Sie hatten an die Stelle der kleinen Reihe revolutionärer Veränderungen unserer Erde eine grosse Reihe stätiger Veränderungen gesetzt. So war die Bühne für die sich wiederholenden Akte der Neuschöpfung von Organismen zusammengefallen. Die Annahme solcher Neuschöpfungen der Pflanzen- und Thiergeschlechter wurde zum Anachronismus. Darwin selbst beschäftigte sich auf der Reise mit einem geologischen Problem, der Bildung der Korallenriffe. Nun musste während dieser Reise die Entdeckung grosser fossiler Thiere, mit einem Panzer gleich dem, mit dem die jetzigen Gürtelthiere bedeckt sind, in der Pampasformation, einen grossen Eindruck auf ihn machen. Wie schon vor ihm gerade die Thatsachen der Paläontologie zu verschiedenen Fassungen der Entwickelungslehre hingedrängt hatten, so haben sie auch seinem Geiste zunächst eine solche Richtung gegeben. Alsdann aber gewahrte er auf der Reise zugleich die Art und Weise, in welcher, beim Hinabgehen nach Süden über den Continent von Amerika, nahe verwandte Thiere einander vertreten, und die Naturerzeugnisse der Inseln des Galapagos-Archipels sich dem des südamerikanischen Continents nahe verwandt erweisen, hierbei aber diese Naturerzeugnisse auf einer jeden Insel der Gruppe unbedeutend von denen der anderen abweichen. Entstand ihm hieraus eine erste Ueberzeugung, dass Species allmälig modificirt werden, so fand er doch in den bis dahin angewandten Erklärungsgründen, zumal in der Wirksamkeit der umgebenden Bedingungen, auf welche die philosophie zoologique von Lamark ihre Entwicklungslehre gegründet hatte, keine genügende Erklärung für die merkwürdige Anpassung der Organismen an ihre Lebensweise.

Hier kam ihm nun die Methode von Lyell zu Hülfe. Das

Princip derselben war: „die jetzt auf und in der Erde wirkenden Kräfte, sind nach Art und Mass dieselben, wie die, welche in den entlegensten Zeiten geologische Veränderungen herbeigeführt haben". Im Sinne dieser Methode, die sich in der Geologie so fruchtbar bewiesen hatte, begann Darwin die jetzt noch wirkenden Kräfte der Umbildung in der Zucht von Hausthieren und Gartenpflanzen zu studiren. Er sammelte Thatsachen aller Art über das Abändern von Thieren und Pflanzen im Naturzustande wie in dem der Domestikation. Juli 1837 wurde das erste Notizbuch hierüber angefangen. Gedruckte Fragebogen und persönliche Unterhaltungen, an Thierzüchter und an Gärtner gerichtet, eigene Zuchtversuche, insbesondere an Tauben, gaben ihm darüber Gewissheit, dass der Schlüssel zum Erfolg des Menschen beim Hervorbringen nützlicher Rassen von Pflanzen und Thieren in der Zuchtwahl gelegen sei.

Aber es galt nun, von der künstlichen geschlechtlichen Zuchtwahl, welche Gärtner und Thierzüchter beständig vornehmen, Schlüsse auf die natürliche zu machen. Und wie nun Organismen die im Naturzustande leben ebenfalls einer Zuchtwahl unterworfen sind, blieb ihm zunächst noch einige Zeit Geheimniss. Hier griff das dritte Moment des Verlaufs seiner Induktion ein. Im Oktober 1838, fünfzehn Monate nachdem er seine Untersuchungen systematisch angefangen hatte, las er zufällig und zu seiner Unterhaltung die Schrift von Malthus über Bevölkerung. Der Begriff des Kampfes um das Dasein (struggle for life) erfasste ihn. Die Triebfedern der Erhaltung des Individuums und der Art erwirken einen Kampf mit den Artgenossen der nächsten Umgebung: im Wettbewerb um die Nahrung und die anderen Vortheile der Existenz, vor allem im Kampf um die Weibchen überwiegt die Kraft des mit irgend einem Vorteil ausgerüsteten: so findet eine allmälige Summirung von Vorzügen in immer wiederholter Auslese statt; diese Selektion, welche die Natur selber besorgt, ersetzt die Zuchtwahl des Gärtners oder Thierzüchters.

Dies waren die drei Momente, welche zur Grundlehre Darwins geführt haben. Bekanntlich hat die Anticipation von Wallace in der Veröffentlichung die Ausarbeitung eines Auszuges aus dem Manuscripte von Darwin im Herbste 1857 zur Folge gehabt: zwei

Jahre danach im Nov. 1859 konnte dann „die Entstehung der Arten“ erscheinen.

Auch in Bezug auf die Stellung Darwins zu den letzten metaphysischen Fragen, enthält die Biographie Mittheilungen aus so verschiedenen Stimmungen heraus, und dennoch mit einander so konform, dass dieselben einen sicheren Schluss gestatten. Darwin ist mit den Jahren immer mehr zu einem Positivismus übergegangen, welcher alle Arten von Metaphysik verwirft. Er bezeichnet sich selbst als einen Agnostiker.

Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit. Von Dr. Harald Höffding. Uebersetzt von Dr. H. Kurella. 1889. Theodor Thomas.

Eine wohlgeschriebene Uebersicht über die Systeme von John Stuart Mill, Bain, Whewell, Hamilton und Spencer. Es ist im ersten Kapitel, über die Empiristen Mill und Bain, ihr Verdienst, den Vorgang von Umschmelzung der älteren englischen Associationspsychologie unter dem Einfluss unbefangener Erwägung der Thatsachen, in zweiter Linie auch unter Mitwirkung der Kenntniss der deutschen Philosophie aufgezeigt zu haben. Höffding weist zumal nach, wie Stuart Mill unter dem Einfluss von Hamilton, indirekt aber unter dem der deutschen Schule die ursprünglichen Voraussetzungen der Associations-Psychologie aufgab. Besonders wirkte, wie Höffding erweist, der Nachweis Hamiltons, dass die Ideenassociation die Vergleichung zur Voraussetzung hat, wir können nicht wiedererkennen, wenn wir nicht vergleichen, im Vergleich aber steckt ein Selbstthätiges. Kurz nachdem Mill in der Schrift gegen Hamilton das Ich im Sinne der einseitigen Associationspsychologie erklärt hatte, sprach er selber aus, dass diese Erklärung unzureichend sei. Am klarsten entwickelt er seine Ansicht in den Anmerkungen zu James Mill Analysis. Eine Reihe von Vorstellungen kann nicht ein Bewusstsein von sich als einer Reihe haben. Das Ich und die Erinnerung sind dieselbe Thatsache und setzen etwas über die Association psychischer Phänomene Hinausgehendes voraus. Hier lag nun auch für Mills psychologisch forschenden Genossen Bain der entscheidende Punkt. Höff-

ding setzt das hier eingreifende psychologische Aperçu Bains, die Lehre von der ursprünglichen Aktivität, gut auseinander. Und er macht sich verdient durch die feine Darlegung der Psychologie von Bain, welche so vielfach die ältere Associationspsychologie überschreitet. Das zweite Hauptcapitel behandelt die kritische Schule in England, besonders Whewell und Hamilton. Hier wird nun die an die deutsche angeschlossene schottische Philosophie, deren Einfluss schon in Mill und Bain die Associationslehre modificirte, als eine selbständige Macht von Höffding dargestellt. In einer neuen Formulirung der Gedanken Kants hat Hamilton die Relativität aller Erkenntniss erwiesen (1829) und zugleich in der moralischen Persönlichkeit des Menschen den Grund für den Glauben an das Unbedingte aufzuzeigen gesucht. Hieraus ergiebt sich ihm die Unmöglichkeit von Metaphysik und wissenschaftlicher Theologie. Das Urtheil über Hamiltons logische Arbeiten von Höffding (142. 143) ist als irrig erwiesen durch die fortschreitende Bedeutung der so an Hamilton angeschlossenen modernen englischen Logik. (1874 erschien Höffding, vgl. Zusätze 243.) Hier macht sich geltend, dass Höffdings Buch besser umgearbeitet worden wäre, als durch Nachsätze ergänzt. Dem Verhältniss zu Kant entsprechend ist in Hamilton die einheitliche Bewusstseinsenergie auch die Grundlage der Association und Reproduktion. In viel grösserem Umfang als in der Regel angenommen wird, ist nun Spencers geniales System, welches den Gegenstand des dritten Hauptkapitels ausmacht, von diesem Process allmäliger Umschmelzung des älteren englischen Empirismus beinflusst. Dies System ist von Höffding als Höhepunkt in anziehender und sympathischer Weise dargestellt worden und das ist wol der interessanteste Theil des ganzen Buches. Einzelne Hauptpunkte aus der Philosophie Spencers behandeln nachstehende kleineren Abhandlungen.

Gaquoix. Grundlage der Spencerschen Philosophie. 1888. Haude und Spener.

Ernst Grosse. Herbert Spencers Lehre vom Unerkennbaren. Leipzig. Veit. 1890.

Murry. Herbert Spencers Erziehungslehre. (Dissertation.) Gütersloh. Bertelsmann. 1890.

G. von Antal. Die Holländische Philosophie im Neunzehnten Jahrhundert. Eine Studie. 1888. Breijer.

Diese Schrift[1]) zeigt in interessanter Weise im Einzelnen, wie auch die holländische Philosophie von dem Gegensatz der empirischen und der rationalen oder idealistischen Schule bestimmt wurde.

Die idealistischen Schulen knüpfen in Daniel Wyttenbach und Perponcher (1786: „Stoiker unserer Tage") an die Alten an. Wyttenbachs Gegner van Hemert schloss sich an Kant, Kinker an die Nachkantischen deutschen Philosophen. In van Heusde, dem Schüler Wyttenbachs, ist dann die Liebe zu den Alten und der Humanität, die sie vertreten, die freie philosophische Betrachtung, im Gegensatz gegen die holländischen Vertreter der deutschen Philosophie, von Neuem zur Geltung gebracht worden. Alles unselbständig, blosser Nachklang des Fremden, mit charakteristischer Wirkungskraft der Philologie. So war der Zustand, als 1846 Cornelis Wilhelmus Opzoomer in Utrecht auftrat, zunächst als Schüler Krauses, dann aber als Empirist. In diesem interessanten Manne bemächtigt sich die herrschende europäische Philosophie, insbesondere Mill und Comte, des niederländischen Geistes. Hier aber macht sich nun mehr noch als vorher das Ungenügende der vorliegenden Arbeit geltend. Opzoomer ist Logiker, Jurist, politischer Philosoph. Das Problem, welches er sich zunächst stellt, ist das der Logik von Mill: es gilt die Methode der Naturwissenschaft zu studiren, um sie auf die Erforschung des Geistes anwenden zu können. Es wäre zu untersuchen gewesen, in wie weit Opzoomer zu Mill Etwas Werthvolles hinzufügt, zumal S. 64 ff. sind die Sätze Mills gar nicht von den Zusätzen Opzoomers getrennt. Auch bei den Neuesten macht sich geltend, dass für die holländische Philosophie, in welcher, ausser der eigenthümlichen Anknüpfung an die Alten, besonders an die Stoa, überall Einwirkungen von aussen sich kreuzen, die Aufgabe durchgehends bestand, Selbstgedachtes vom Fremden zu sondern, dass aber im vorliegenden Buche diese Aufgabe nirgend ausreichend gelöst ist.

[1]) Vgl. auch die Anzeige von B. Spruyt, Archiv II, 123 f.

Ravaisson. Die französische Philosophie im 19. Jahrhundert. Deutsch von König. Eisenach. Baemeister 1889.

Ist Höffdings Darstellung der englischen Philosophie ebenso anziehend als nützlich durch die Sachkunde des Verfassers in der Psychologie, welche überall die historische Darstellung durchdringt, so ist leider der ebenso interessanten analogen französischen Entwicklung im vorliegenden Buche nicht derselbe Vortheil zu Gute gekommen. Der Verfasser der Schrift ist von einem metaphysisch-theologischen Interesse getragen, kann daher den modernen Systemen kaum gerecht werden, und so steht seine Arbeit hinter der von Janet erheblich zurück. Bekanntlich besteht zwischen der Entwickelung der modernen englischen und französischen Philosophie eine bemerkenswerthe, aus der philosophischen Lage selbst entspringende und dieselbe beleuchtende Beziehung. Der Stellung von Hume und seiner Schule bis zu James Mill entspricht die von Condillac, den französischen Associationspsychologen und Materialisten. Nun treten, während bei uns in einer grossartigen Entwickelung von Leibniz bis Kant die Grundlagen einer das Selbstthätige im Menschen würdigenden Philosophie gelegt worden waren, aber später und nicht ohne Einwirkung hiervon, in Frankreich und England die Versuche auf, die nicht gehörig berücksichtigten Bewusstseinsthatsachen in unbefangener Selbstbeobachtung zur Fortbildung der Philosophie zu benutzen. Thomas Reid hat von 1764—1788 seine Hauptarbeit vollbracht. Von seiner Schule war in Frankreich Maine de Biran bedingt; derselbe war zunächst von Condillac ausgegangen, hat aber dann diesem gegenüber die selbstthätige Kraft in den seelischen Processen nachzuweisen unternommen; er war der tiefste psychologische Kopf dieser Richtung. Dies geschah von 1805—1822. Und wie nun dieser Standpunkt durch Dugald Stewart historische Orientirung, durch Thomas Brown psychologische Vertiefung, endlich durch den auch historisch gründlich durchgebildeten und mit Kant vertrauten genialen Hamilton seit 1836 eine wissenschaftlich strenge Haltung erhielt, so haben in Frankreich Royer-Collard und Jouffroy den Maine de Biran fortgebildet, hierbei die Schotten benutzt und Kant in den Gesichtskreis der Franzosen gebracht. Die herrschende Stellung erlangte dann Cousin (vier Jahre nach Hamilton, 1792, geboren),

dessen Bedeutung für das geschichtliche Studium französischer Litteratur und älterer Philosophie, gegenüber dem harten Urtheil der ihm feindlichen Schule, wieder zur Anerkennung gelangen wird, der aber in der philosophischen Untersuchung selber durch seine Schönrednerei und Flachheit der durch ihn vertretenen Richtung sehr schädlich geworden ist. Wie in England hat nun diese Opposition in mannigfachen Verschmelzungsprocessen die empirische Richtung beeinflusst. Freilich sind Comte, Taine etc. hierdurch weniger bedingt, überhaupt weniger unbefangen und frei umblickend als Bain und Herbert Spencer. Im Unterschiede von den ächt englischen Arbeiten erhalten die französischen ihr auszeichnendes Gepräge durch das Studium der Aussenwelt, die Erklärung der physischen Processe von den physiologischen Grundlagen aus und den Einfluss der Medicin und der Naturforschung auf die Arbeiten der Philosophen. Hierdurch war der besondere Charakter des schon von D'Alembert und Turgot begründeten positivistischen Standpunktes bestimmt: denn die Bevorzugung der Methoden, welche von dem Studium der Aussenwelt aus die psychischen und geschichtlichen Thatsachen interpretiren, bildet seinen Grundcharakter. Die Darstellung hätte den Ursprung von hier aus erfassen und den Grund des Uebergewichts dieser Richtung in Frankreich erkennen können. Ferner ist die Verbindung dieser Ideenmasse des Positivismus mit der in Frankreich entstandenen socialistischen Bewegung für die franz. Philosophie bezeichnend und eine ihrer wichtigsten Conceptionen. Die oberflächlichen Bemerkungen S. 40ff. S. 50ff. zeigen nur die Unfähigkeit des Verfassers, die in Frage kommenden Probleme der politischen Oekonomie und Gesellschaftslehre zu verstehen. Endlich ist in dem Gange des französischen Lebens und Denkens begründet, dass die spiritualistischen Theorien mit dem Katholicismus Verbindungen einzugehen geneigt waren und dass sie so in vielen werthlosen Mischformen existiren. Diesen widmet der Verfasser ein Interesse und er behandelt sie mit einer wohlwollenden Ausführlichkeit, welche in keinem Verhältniss zu der Flüchtigkeit steht, mit der er originale und dauernde Conceptionen behandelt hat.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Aristoteles' Metaphysik, übersetzt von Bonitz, herausg. von E. Wellmann. Berlin, Reimer.

Aristotelis Ethica Nicomachea, ed. J. Baywater, Oxford. Clarendon Press.

Arnim, H. v., Ein stoischer Papyrus der Herkulanensischen Bibliothek, Hermes, H. 4.

Arnoldt, E., Zur Beurtheilung von Kant's Vernunftkritik u. Prolegomena, Altpr. Monatsschr. Bd. 27, H. 4.

Averrois paraphrasis in librum poeticae Aristotelis, ed. Fr. Heidenhain. Jahrb. f. cl. Phil. Suppl. Leipz., Teubner.

Böhringer, A., Kant's erkenntnisstheoretischer Idealismus, Leipzig, Fock.

Brunhöfer, H., Bruno's Lehre vom Kleinsten als Quelle der prästab. Harmonie von Leibniz, Leipzig. Rauert.

Burger, A., Ueber die Gliederung der Pädagogik Kant's, Diss. Jena.

Cleef, F. L. van, de attractionis in enuntiationibus relativis usu Platonico, Diss. Bonn.

Diehl, P. K., Proudhon's Leben u. Lehre 2. Theil, Jena, Fischer.

Eibenschitz, J., Schem Olam (hebr. Beiträge zur Kabbala), herausg. von A. S. Weissmann, Wien, Ch. D. Lippe.

Fechner u. Preyer, wissenschaftlicher Briefwechsel.

Fester, R., Rousseau u. die deutsche Geschichtsphilos., Stuttgart, Göschen.

Fischer, L., Cogito ergo sum, Diss. Leipzig, Wiesbaden, Bergmann.

Friedrichs, Em., Platon's Lehre von der Lust im Gorgias und Philebus, Diss. Leipzig.

Gaupp, O., Die Erkenntnisstheorie Herb. Spencer's, Diss. Berlin.

Giesing, F., Sophokles' König Oedippus und Aristoteles' Katharsis, Commentationes Fleckeisenianae, Leipz., Teubner.

Gisevius, H., Kant's Lehre von Raum u. Zeit, Hannover, Helwing.

Glöckner, G., das Ideal der Bildung bei Erasmus, Habilit. Leipzig.

Grimm, E., Zur Geschichte des Erkenntnissproblems von Baco bis Hume, Leipz. Friedrich.

Gruppe, O., Die rhapsodische Theogonie u. ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Litteratur, Leipz. Teubner.

Grünwald, C., Die Dichter, insbesondere Homer, im platonischen Staat, Progr. Berlin, französ. Gymnasium.
Hauffe, G., Beneckes Psychologie als Naturwissensch., Borna, Jahnke.
— — Herder's Ideen zur Philos. der Geschichte, ebenda.
Heinze, R., Ariston von Chios bei Plutarch u. Horaz, Rhein. Mus. Bd. 45, H. 4.
Hense, O., Ariston bei Plutarch, ebenda.
Herding, die Pädagogik von Montaigne bis Rousseau, Progr., Erlangen.
Krause, K. Fr. Chr., Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitslebens, Leipz. Schulze.
Leignes-Bakhoven, ad Platonis Theaetetum, Progr.
Löwenthal, A., Dominicus Gundislavi u. sein psycholog. Compendium, Diss. Königsberg.
Manitius, C., Geminios Isagoge, Comm. Fleckeisenianae, Leipz., Teubner.
Marcus, A., Hartmann's induct. Philos. und der Cassidismus, H. 2, Wien, Lippe.
Müller, Joh., Die sittl. Unvollkommenheit bei Descartes u. Spinoza, Diss. Leipzig.
Niemayr, E., Theorie des Strebens nach Thomas v. Aquin, Progr. Bozen.
Oertel, Die Lehre des Aristoteles von der Tyrannis, Progr. Kaiserslautern.
Philipson, R., Beiträge zur Aesthetik von Kant bis Herbart, Progr. Magdeburg.
Πρόκλου ἐκ τῆς χαλδαϊκῆς φιλοσοφίας ed. A. Jahn, Halle, Pfeffer.
Rhode, E., Abfassungszeit des plat. Theaetet, Philologus, Bd. 49, H. 2.
Roesener, Br., Andronikus von Rhodos u. seine Schriften, Progr., Schweidnitz.
Saftu, Vasil., Die psychische Erziehung bei Locke u. Rousseau, Diss. Leipzig.
Schacht, H., de Xenophontis studiis rhetoricis, Berlin, Heinrich u. Klenke.
Schnitze, v. J., Berengar von Tours, Leben u. Lehre, München, Stahl.
Schubert, J., Ad. Smith als Moralphilosoph, Diss., Leipzig.
Skana, von, Studien des Polybios (auf die Stoa zurückgreifend), Stuttgart.
Stapfer, Krit. Studien zu Aristoteles Schrift von der Seele, Progr. Landshut.
Stein, Ludwig, Leibniz und Spinoza, ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Philosophie. Mit 19 Ineditis, Berlin, G. Reimer.
Steinthal, H., Zu Bibel u. Religionsphilosophie, Berlin, G. Reimer.
Stern, J., Die Philosophie Spinoza's, populär dargestellt, Stuttgart, Dietz.
Stobwasser, J. M., Porphyrionea, Wiener Studien XII, 1890, H. 1.
Stölzle, R., Abälards Tractat de unitate et trin. divina, Histor. Jahrb. 1890, S. 673.
Uhl, J., Hume's Stellung in der engl. Philos., Progr. Prag.
Uhle, H., de Platonis convivii locis emendandis, Comm. Fleckeiseniana.
Usener, H., der heilige Theodosius, Leipzig, Teubner.
— — Epikurische Spruchsammlung II, Wiener Studien XII, 1890, H. 1.
Vahlen, J. de Phaedro Platonis disputatio, Progr. Berlin.
Volkmann, W., Untersuchungen zu Diogenes Laertes, Progr. Jauer.
Weissenfels, O., de Platonicae et Stoicae doctrinae affinitate, Progr. Berlin, französ. Gymnas.
Windelband, W., Geschichte der Philosophie, 2. Lieferung, Freiburg, Mohr.

Wohlrab, M., de Theaeteti Platonis emendandi praesidiis, Comm. Fleckeisenianae, Leipz. Teubner.

Zimmermann, R., Leibniz bei Spinoza, eine Beleuchtung der Streitfrage, Leipzig, Freytag.

B. Englische Litteratur.

1888.

Francis Bacon, His Life and Philosophy, by John Nichol, Part I the Life. (Philosophical Classics for English Readers) (Blackwood).

Letters of David Hume to William Strahan, edited by G. Birkteck Hill. (Clarendon Press.)

Works of Thomas Hill Green, Vol. III. 'Miscellanies and Memoir', edited by R. L. Nettleship-(Longmans).

Physical Realism by Thomas Case, M. A. (Longmans).

1889.

The Critical Philosophy of Immanuel Kant by Edward Caird, LL. D., 2 vols. (Macletose & Sons).

Kant's Critical Philosophy for English Readers by J. P. Mahaffy, D. D. & J. H. Bernard B. D., 2 vols. (Macmillan).

Francis Bacon Part II. The Philosophy by John Nichol (Philosophical Classics) Blackwood.

Life of John Stuart Mill by W. L. Courtney „Great Writers Series". (Walter Scott.)

Socrates & Christ by R. M. Wenley, M. A. (Blackwood).

1890.

Locke by A. Campbell Fraser D. C. L., (Philosophical Classics for English Readers) Blackwood.

Life of Schopenhauer by William Wallau „Great Writers Series" (Walter Scott).

Philosophy and Theology, the first Edinburgh Gifford Lectures by James Hutchison Stirling, LL. D. (T. & T. Clark.)

Development of Theology in Germany & Great Britain by Otto Pfleiderer, D. D. (Swan Sonnenschein.)

Scottish Philosophy, Second edition, by Andrew Seth M. A. (Blackwood.)

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

IV. Band 3. Heft.

XII.

Nuove Ricerche sul Naturalismo di Socrate.

Per
Alessandro Chiappelli in Napoli.

Tutte le questioni che si riferiscono alla vita e alla dottrina di Socrate sono state largamente discusse dalla critica recente. Nondimeno come le molteplici difficoltà che presentano attraggono e tengono viva l'attenzione degli studiosi, così non si può affermare che tutti gli aspetti di questa così originale e ricca figura siano stati ugualmente squadrati. Se dunque qualche nuova conquista si può fare su questo terreno tanto esercitato, si deve solo allo studio di uno di questi aspetti meno considerati fino a qui. Ora è peculiare condizione per lo studio della vita e della dottrina di Socrate questa: che le fonti storiche o la letteratura che a lui si riferisce ha avuto sempre un carattere e una tendenza apologetica o polemica. Dagli attacchi dei poeti comici fino alla notizia d'Aristoxeno noi troviamo una corrente costantemente sfavorevole a Socrate che determina una naturale reazione in suo favore in tutta la letteratura apologetica di Senofonte, di Platone, d'Eschine e dei Socratici; il che impone alle critica storica molta circospezione e misura[1]). A questa condizione generale se ne aggiunge

[1]) Wohlrab, Ueber Sokrates als Erotiker, in Verhandl. d. Stettiner Philol. Versammlung 1881 p. 42 s.

un' altra propria delle fonti più vicine a Socrate, cioè la letteratura dei Socratici, i Σωκρατικοὶ λόγοι: le relazioni cioè nelle quali i testimoni si trovarono con Socrate. Aristotele, che in generale è interamente obiettivo e indipendente, ha detto assai poco di lui. Nelle altre scritture è facile scorgere che l'interesse obiettivo e storico è sopraffatto dall' interesse apologetico, quanto a Senofonte, e dogmatico, quanto a Platone. Poichè anche chi crede, come noi, che le Memorie di Senofonte sieno un documento storico fedele, deve pur riconoscere che in quanto sono dirette a difendere Socrate, sia contro la pubblica accusa sia contro Policrate, ed in quanto anzi hanno il carattere d'una vera Apologia (come ha mostrato il Döring Archiv IV, 1. p. 34 ss.), presentano la figura e l'opera di Socrate sotto quell' aspetto di riforma morale che importava giustificare, nè entra nel loro disegno il risalire fino alle origini dell' attività scientifica di lui. E nei Dialoghi platonici il pensiero Socratico è così trasfigurato idealmente, che molti critici anche recentemente si sentono risospinti da Platone a Senofonte come la più sicura testimonianza per la ricostituzione storica del Socratismo.

Sarebbe vano dunque aspettarsi dalle tre fonti principali della dottrina Socratica notizie precise intorno ai primi movimenti e alla prima educazione scientifica di Socrate. Quanto lo conosciamo negli ultimi anni, tanto siamo scarsi di notizie intorno ai suoi studi giovanili. Quando furono rappresentate le prime Nubi d'Aristofane, Senofonte toccava forse appena l'ottavo[2]), Platone il quarto anno. Quindi la conoscenza loro della persona e della dottrina di Socrate si riferisce solo agli ultimi anni della vita sua, quando egli, mutate convinzioni, appariva straniero alla fisica che cominciava a declinare da ogni parte dinanzi alla Sofistica. Platone lo ha conosciuto negli ultimi otto anni della sua vita, Senofonte non può averlo conosciuto molto prima di Platone[3]). Se dunque essi non mostrano di sapere di studi fisici a cui Socrate avesse atteso nella gioventù sua, o anzi negano generalmente che si fosse occupato di

[2]) Roquette, De Xenoph. Vita dissert. Regimonti Boruss. 1884 p. 33.

[3]) Se circa il 401—400 av. Cr. aveva intorno a 30 anni (Zeller II 2, 1. Aufl. 1889 p. 235), la sua conoscenza di Socrate non potè avvenire che verso il 410, cioè due anni prima che lo conoscesse Platone.

ricerche naturali, a noi non può far ragionevolmente meraviglia, sia per questa considerazione cronologica, sia perchè nè a Senofonte nè a Platone, se di questi primi tentativi di Socrate ebber notizia, poteva importare il ricordarli, tanto poco in essi Socrate si era segnalato, e tanto poco vi si doveva esser mostrato originale ricercatore[1]).

Questo silenzio di Senofonte e di Platone sui primi studi di Socrate, che del resto non è così assoluto come si suol credere, non ci tolse di ricercare gl'indizi d'un Naturalismo giovanile di Socrate esaminando, in una nostra memoria Sul Naturalismo di Socrate e le prime Nubi d'Aristofane nei Rendiconti della R. accademia dei Lincei, 1886 (p. 284—303), la prima redazione di quella commedia e la credibilità storica del suo fondo, quanto alla rappresentazione di Socrate che vi era contenuta. Ricomponendo, secondo i più consentiti resultati della critica, le linee principali delle prime Nubi, rappresentate nel 423, riuscimmo a questa conclusione: che in esse fosse rappresentata la tendenza naturalistica del primo periodo della vita scientifica di Socrate: che solo questa prima satira di Socrate come meteorosofista fu conosciuta da Senofonte e da Platone: il che dà ragione del fatto, altrimenti inesplicabile, che nè l'uno nè l'altro mostrino risentimento alcuno contro Aristofane, e il secondo anzi lo tenga in gran pregio: che il rifacimento della commedia nelle seconde Nubi non fu nè terminato nè mai rappresentato, e che quivi fosse principalmente contenuta l'accusa di corruttela morale; che finalmente questo mutamento nello spirito e nel soggetto della satira aristofanesca dalle prime alle seconde Nubi, dovè corrispondere a un mutamento della opinione pubblica intorno a Socrate, e che determinò poi la pubblica accusa e la condanna di lui.

Le nostre conclusioni aprivano la via ad una seconda ricerca, compimento necessario della prima. Stabilita una tale diversità nella satira aristofanesca, abbiamo ragioni per credere che corrispondesse a una trasformazione storica delle tendenze filosofiche di So-

[1]) Non già che Senofonte e Platone si siano riguardati, come dice il Fouillée, *de rappeler trop clairement les premières études dont leur maître était accusé* (Philos. de Socr. I, 15).

crate? Questa seconda ricerca, che ora intraprendiamo, non è possibile se prima non ci facciamo ad esaminare le difficoltà che quelle nostre conclusioni hanno incontrato, e principalmente quelle che ha mosso loro lo Zeller nella recente edizione del secondo volume delle sua classica opera (Die Philos. der Griech. II 2. 4. Aufl. 1889. p. 136—141). L'autorità incontestabile del primo storico della filosofia greca c'impone di premettere una revisione critica delle obiezioni da lui elevate contro una opinione, alla quale non solo avevano accennato, com' egli afferma, il Wolf (Aristoph. Wolken Berlin 1811 p. VI ss.), il Krohn (Sokrates und Xenoph., 28 ss.), e il Jouillée (Philos. de Socrate Paris 1868 I p. 6 ss.), ma che ha dalla sua autorità come Augusto Boeckh (Kl. Schriften IV p. 430—37) e Giorgio Grote (History of Greece VIII p. 113 ed. 1861), e più recentemente il Köstlin[5]) ed altri.

La testimonianza aristofanesca non può aver valore alcuno di credibilità storica, secondo lo Zeller, perchè dovremmo del pari

[5]) Köstlin Gesch. der Ethik. 1887 I. 256. Il Grote ib. cita una Memoria del Tychsen in Bibliothek der alten Liter. und Kunst. I Stück. p. 43, che io non conosco. Anche W. Benn The Greek Philosophers London 1882 I. 118 crede che lo Zeller non abbia a sufficienza ricercate le ragioni per cui Socrate si condusse a restringere le sue ricerche agli interessi umani. Per lui la riforma socratica del metodo scientifico corrisponde al completo abbandono delle investigazioni fisiche. Più esplicitamente si esprime su questo punto il Dümmler, Akademika 1889 p. 155 s. Dopo aver dimostrata la corrispondenza delle intuizioni cosmologiche formulate nei Memorabili Senofontei, nel Cratilo, e nelle Nubi aristofanesche, afferma che sarebbe temerario, a parer suo, il concluderne „che il Socrate delle Nubi non sia una pura invenzione, e che almeno ci sia stato un tempo in cui Socrate abbia professata una Fisica dogmatica — eclettica." Tuttavia concede „che Platone come Senofonte nel loro zelo apologetico abbiano alquanto ecceduto, e che Socrate in generale si sia addentrato assai più nella fisica di quello che essi non riconoscono". Ed aggiunge esser probabile ch'egli avesse studiati i sistemi di Anassagora e di Diogene, diffusi com' erano in Atene, sebbene non possa dimostrarsi. Tutta la questione è, dunque, da ridursi a questo: qual valore abbia l'esposizione Senofontea per rispetto al Socrate storico? Il Dümmler nega bensì ogni valore storico di essa, e non vi trova se non dottrine ciniche che Senofonte avrebbe poste in bocca a Socrate, come Platone le sue proprie, ma riconosce, implicitamente almeno, che l'esposizione di Senofonte si collega esclusivamente al Socrate dell' ultimo periodo.

ammettere che Socrate fosse anche quell' ateo e quel corruttore della pubblica moralità, com'è rappresentato nelle Nubi. Se questo aspetto della figura di Socrate è falso, falso del pari dev'essere il primo, di Socrate come fisico e astronomo: e se a questo dobbiamo prestar fede, non ci è ragione di negarla a quello. Ora noi possiamo consentire nella premessa generale di questo ragionamento, pur dissentendo nella conseguenza. L'accusa di corruttela morale e d'irreligiosità, contenuta nelle seconda commedia e nella pubblica accusa, aveva pure un, apparenza di fondamento. Agli occhi d'un conservatore, come Aristofane, la dottrina socratica poteva sembrare come rappresentante d'un moto di pensiero che doveva condurre alla dissoluzione d'ogni ordine morale e civile. Il destare nella gioventù quello spirito di Aufklärung o d'indagine razionale, scalzando il principio dell' autorità e della tradizione, doveva apparire come la causa vera d'un profondo pervertimento morale. E ne dava anche maggiore appiglio la sua dottrina utilitaria. Quel suo misurare i principi e i sentimenti morali, anche i più elevati come l'amicizia, col criterio della utilità e del bene che ci arrecano, poteva esser facilmente piegato ad un senso da cui doveva esser lontano nella mente e nell' animo di Socrate. Ond' è che la critica storica, se non giustifica, spiega almeno i motivi dell' accusa morale. Ma quello che non si potrebbe intendere si è come si potesse attribuire a Socrate, quasi una cosa nota a tutti, „una curiosità di speculazioni naturalistiche, contro le quali si sarebbe opposto sempre apertamente, e dalle quali a tutti doveva esser noto come sempre fosse studiosamente rifuggito: poichè qui non si tratta d'una interpretazione erronea di dottrine, ma di un inesplicabile errore di fatto.“ La caricatura è sempre una esagerazione del vero; e il vero deve pur esserci nella rappresentazione di Socrate come meteorosofista. Nè senza questo si potrebbe ammettere l'efficacia d'una satira personale sull' animo del pubblico ateniese dinanzi al quale nel 423 furono rappresentate le prime Nubi. Chi si attenesse solo a ciò che resulta dagli scritti platonici, troverebbe quasi inesplicabile che Epicrate, il poeta comico (presso Ateneo II 59 d) potesse rappresentare Platone, in mezzo ai suoi scolari nell' Accademia, in atto di attendere ad indagini zoologiche e botaniche, se da altre parti

non sapessimo che siffatti studi vi erano assai coltivati (cfr. Wilamowitz-Moellendorf. Philol. Unters. IV. 283 ss.).

Che già nelle prime Nubi fosse chiara l'accusa morale, allo Zeller pare evidente sebbene egli pure riconosca che la scena dei due Logoi (v. 889—1104) appartenga senza dubbio alla seconda redazione, perchè Strepsiade fino da principio ha che fare coll' arte dell' *ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*. Ora quest' arte non ebbe in origine un senso immorale, perchè gia Platone (Apol. 19 B), il quale, secondo ogni probabilità, non conobbe che la prima redazione delle commedia, l'associa coll' accusa di Meteorosofia, senza accennar punto a quella corruttela della gioventù che è il capo principale della accusa del 399, com' è anche da lui formulata (24 B). Anche da Aristotele noi sappiamo che quella massima enunciata da Protagora era stata da lui circoscritta solo alla Retorica e all' Eristica (Rhet. II. 24. 1402 a 46), nè l'aveva estesa a questioni d'ordine morale (cfr. Archiv III. 2, 260), a cui la volgono Senofonte, Isocrate (cfr. Zeller I[4] 1017, 2), e Aristofane, cangiando il *λόγος ἥττων* in *ἄδικος λόγος*: oltrepassando quelli le intenzioni di Protagora, quali appariscono anche dal Protagora platonico, questi dando alla satira di Socrate una intonazione ben più severa. Se è dunque vero, come avverte lo Zeller, che già dagli antichi accusatori", fra i quali in prima linea Aristofane, fosse stato rimproverato il *τὸ ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*, non è detto che vi si unisse anche il rimprovero del *διαφθείρειν τοὺς νέους*, al quale non avrebbe potuto fare a meno di accennare[6]): perchè a quello soltanto sembra si riferiscano *τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα* di cui Platone parla (Apol. 23 d.)[7]). E pur riconoscendo collo Zeller che tutta la favola della commedia riposa sulla speranza che ha Strepsiade di liberarsi dai suoi creditori *λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια κἄδικα* (v. 99), è però da notarsi anche che questa speranza egli la riferisce alla istruzione che da Socrate avrebbe ricevuta il giovane Fidippide, ciò che anche secondo l'ipotesi del Köchly (Akad. Vor-

[6]) Kock Einleit. z. den Wolken d. Ar. 3. Aufl. 1876 p. 30.

[7]) Cioè ὅτι τα μετέωρα και τα ὑπὸ γῆς ζητεῖν, και θεοὺς μὴ νομίζειν, και τον ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. Il διαφθείρειν τοὺς νέους era dunque estraneo dalle intenzioni dei „primi accusatori".

träge p. 425) sarebbe avvenuto soltanto nelle seconde Nubi, mentre Strepsiade per suo conto intende principalmente d'imparare i λόγων ἀκριβῶν σκινδαλάμους (v. 130).

Comunque sia di ciò, noi non neghiamo punto che anche nella prima comedia non fossero contenuti i presupposti o le premesse della imputazione morale. Solo crediamo che questa fosse il vero centro e il soggetto della seconda recensione, e che la satira della meteorosofia di Socrate, prevalente nella comedia rappresentata, non fosse così interamente destituita d'ogni fondamento reale, come sarebbe se Socrate fino dal principio si fosse mostrato avverso agli studi fisici come fece poi. In questa differenza di tono delle due satire di Socrate noi avevamo cercata la ragione del fatto che nè Senofonte nè Platone mostrano di avere animosità contro Aristofane. Poichè essi non conoscevano il rifacimento della commedia, è chiaro che essi non sapevano se non d'una satira leggera e burlevole, non già d'una severa imputazione morale. Platone non trova nella comedia d'Aristofane se non un Socrate „che dice di andare per l'aria (ἀεροβατεῖν) e ciancia inezie, delle quali non intendo nè molto nè poco“ (19 C), non un Socrate corruttore di giovani e sovvertitore della religione patria. A questa ragione non pone mente lo Zeller, il quale si limita a delle osservazioni speciali (Ib. 140) „Platone non dice, Apol. 26 d, che Socrate sia stato messo in ridicolo nelle Nubi come seguace della Fisica di Anassagora, ma che egli stesso si renderebbe ridicolo se desse per suo trovato quello che ognuno potrebbe trovare nello scritto d'Anassagora.“ Ora evidentemente Socrate protesta qui contro una falsa e ridicola rappresentazione dell' opera sua, che non può esser se non quella che ne avevano data gli „antichi accusatori“. Se egli si meraviglia che si possa creder che i giovani imparino da lui le dottrine a cui aveva poco innanzi accennato (che sono quelle appunto di Anassagora Mem. IV. 7. 6—7 e che ritroviamo nelle Nubi), intende che qualcuno lo aveva voluto far passar come tale, e gli aveva attribuito (per Platone senza alcun fondamento) dottrine anassagoree. Anche nel luogo del Politico da me citato, 299 B, lo Zeller non trova che Socrate sia stato incolpato in un primo tempo per la Meteorologia e più tardi della corruttela dei

giovani. Ma chi potrà non sentire la profonda differenza fra la prima accusa mossa a Socrate di essere un μετεωρολόγον, ἀδολέσχην τινά σοφιστήν, e la γραφὴ espressa nelle parole γραψάμενον, εἰσάγειν . . . εἰς δικαστήριον? Come non riconoscere che sono quì unite, come notò già il Campbell*), le accuse diverse di Aristofane e di Meleto?

Come a Platone così a Senofonte mi era parso debbano essere state ignote le seconde Nubi. E principalmente lo avevo desunto dal passo dei Memorabili I. 2. 31. Ora lo Zeller non vi trova punto espresso il concetto „che di Socrate nessuno avesse mai detto (salvo Critia) aver egli insegnata la cattiva arte del ragionare", ma piuttosto quest' altro: che nè Senofonte abbia ricevuta istruzione da Socrate nella Retorica, nè saputo che altri abbia affermato di averla ricevuta e nemmeno quindi Aristofane. Senonchè è difficile pensare che la λόγων τέχνη di cui parla Senofonte sia propriamente l'arte retorica, e non già l'arte del discutere e la dialettica, se consideriamo che di essa mal si poteva dire che venga rimproverata da tutti ai filosofi e che il tacciar di retorica fosse senz' altro un calunniare, come apparisce da queste parole . . . οὐκ ἔχων ὅπῃ ἐπιλάβοιτο, ἀλλὰ τὸ κοινῇ τοῖς φιλοσόφοις ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπιτιμώμενον ἐπιφέρειν αὐτῷ, καὶ διαβάλλων πρὸς τοὺς πολλούς. Questo apparisce chiaro dalla interrogazione che poco dopo Socrate rivolge a Critia, se per arte dei discorsi debba intendersi quella che mena al retto parlare o al suo contrario (Ib. 34). È manifesto che Senofonte non avrebbe potuto scrivere che niuno aveva attribuito a Socrate quest' arte, se avesse conosciute le seconde Nubi e la scena dei due Logoi.

L'obiezione senza dubbio più grave che muova lo Zeller alla nostra dimostrazione**) è l'inverosimiglianza della variazione del

*) Campbell, The Soph. and Politicus of Plato p. 153.

**) Questa obiezione mi fa anche il Tocco, Archiv II 1. 142, al quale non posso concedere che nell' Apologia platonica sia „detto esplicitamente che il primo e più grave capo di accusa contro Socrate era contenuto intero nella prima redazione delle Nubi". In verità nell' Apologia non si parla di prime o di seconde Nubi, e molto meno vi si dice che l'accusa di corruttela fosse contenuta in quelle. Delle seconde accuse, cioè quelle di Meleto, si comincia a parlare solo ad 19 d . . . ὅτι τοιαῦτ' ἐστὶ (cioè false) καὶ τἆλλα περὶ ἐμοῦ ἃ

pensiero socratico all' età in cui Socrate era giunto quando furono rappresentate le Nubi. „Come si può ammettere, che Socrate già a 47 anni fosse sempre così lontano dall'aver trovato il suo punto di consistenza, da esser ancor dedito a quelle ricerche che egli respinge presso Senofonte come inutili, pazze ed esorbitanti?“ La forza di questo argomento diminuisce però molto se osserviamo che fra i due periodi del filosofare Socratico non deve porsi un così reciso distacco in modo che il primo sia esclusivamente naturalistico; ma che in questo anzi deve cercarsi la preparazione del nuovo punto di vista in cui si porrà Socrate, la cui dottrina morale deve serbar traccie degli studi giovanili di lui sui pensatori presocratici. Questo passaggio dalla Fisica alla riflessione morale non è d'altronde proprio solamente di Socrate, ma un fatto generale nella scienza greca dopo la metà del V Secolo. Poichè come noi possiamo quasi sorprenderlo nelle notizie che abbiamo d'Archelao (Diog. II, 16, cfr. Archiv III, 1, p. 11 s.), come ci son noti gli studi fisici giovanili di Gorgia, dopo le belle ricerche del Diels, così in generale è vero che lo studio della fisica persistè nelle scuole dei sofisti molto più di quello che si suol credere comunemente[10]). Socrate, contemporaneo dei più antichi Sofisti, non avrebbe dunque fatta

---

οἱ πολλοὶ λέγουσιν . . . . . ἀλλὰ γὰρ οὐδὲ τούτων οὐδέν ἐστιν, e solo a proposito dell' insegnare a pagamento si citano Prodico, Gorgia ed Ippia, senza alcuna allusione evidente al V. 361 delle Nubi, dove si allude a Prodico per ben altra ragione, σοφίας καὶ γνώμης εἵνεκα. Sul sapere fisico di Prodico confronta quello che ho scritto in Archiv III, 2. 242. Ad un' altra obiezione, appena accennata dallo Zeller, Ib. 140, cioè che colla rappresentazione della meteorosofia socratica è strettamente collegato il rimprovero d'ateismo, che mentre doveva esser contenuta nella prima redazione, costituisce il secondo capo dell' accusa di Meleto, risposi già anticipatamente (Mem. cit. p. 301, 3), osservando col Kock che l'accusa d'introdurre nuovi Dei era una cosa ben più seria che questi scherzi sopra Zeus, l'Etere, il Vortice o le Nubi, i quali derivavano dal naturalismo presocratico: perchè riguardava il δαιμόνιον proprio di Socrate (come dimostra la stessa Apologia platonica e i Memorabili), di cui non vi è traccia nelle Nubi. Ed è naturale perchè il concetto del δαιμόνιον è strettamente connesso colla predicazione morale di Socrate nell' ultimo ventennio delle sua vita. L'ateismo (se così si può chiamare) del Socrate delle prime Nubi è ancora nello stesso spirito di quello di Anassagora.

[10]) Diels, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1884 spec. p. 357 ss., e anche il Dümmler, Akademika 1889, 96 ss.

cosa diversa sostanzialmente da quella che facevano i principali pensatori di quel tempo.

D'altra parte nulla ci costringe ad escludere che egli, quand'Aristofane nel 423 lo dipinse come un vano speculatore, non si fosse già messo in un' altra via: abbiamo anzi molte ragioni per crederlo. Ma è una cosa che avviene bene spesso specialmente a chi si muove sempre nella via della scienza, e anche nella vita pubblica a chi segue e intende i bisogni sempre nuovi dei nuovi tempi, che le opinioni professate un tempo e da cui si è già discostato o distaccato anche interamente, gli vengano rinfacciate come fosser ancora le sue. Socrate, presente nel teatro quando furono rappresentate le Nubi, ben poteva, se la leggenda non mente, sorriderne serenamente, poichè forse le opinioni che gli si attribuivano non erano ormai più le sue, e ben più gravi problemi avevano richiamata la sua attenzione.

Ora le cause di un tal mutamento nella direzione del pensiero Socratico poterono esser molte e di varia natura. Socrate che non uscì mai dai confini dell' Attica dovè risentire in sè i mutamenti della cultura scientifica che vi si operarono, da che Atene divenne, dopo le guerre persiane, il Pritaneion della sapienza ellenica. Come le dottrine fisiche erano conosciute e diffuse al tempo della giovinezza di Socrate, anche se non vogliamo ammettere come storico l'incontro di lui con Parmenide e con Zenone, così è certo che lo spirito antinaturalistico dei sofisti vi dovè cominciare a penetrare solo intorno al principio della guerra del Peloponneso con Protagora e con Gorgia. Di Protagora sappiamo esser venuto in Atene non molto prima del 431: Gorgia non vi fu prima del 427 (cfr. Archiv III 1, p. 17), cioè non molti anni prima del 423 in cui Socrate è presentato come dedito agli antichi studi. Circa questo tempo dunque è naturale il pensare che egli cominciasse a sentir l'efficacia dello spirito nuovo, e seguendo il costume di Protagora e di Gorgia, a sentirsi sollecitato alla riflessione sui fatti della vita umana[11]).

[11]) Che intorno al principio della guerra del Peloponneso Socrate avesse fissato in sostanza il suo punto di vista lo consente anche lo Zeller O. c. p. 53. Dovremmo anzi risalire a qualche anno innanzi, e cioè a circa un decennio prima della rappresentazione delle Nubi, tenendo conto del fatto che Alcibiade

A ciò lo spingevano le ultima vicende della vita pubblica greca, durante le guerra del Peloponneso, forse anche l'efficacia della mente e della cultura d'Aspasia[12]), ma sopratutto l'incertezza e le contradizioni delle dottrine fisiche, da lui così chiaramente sentite (Xen. Mem. I 1. 14), che dovevano a poco a poco distoglier la mente di lui da simili studi e volgerla a problemi d'altra natura. La formula di Protagora „l'uomo è misura delle cose tutte" annunciava un nuovo ordine di ricerche, sebbene in sè non fosse che la negazione di tutto il moto precedente e il complemento di quella di Gorgia „che nulla è", ed era singolarmente atta a provocare la riflessione sul posto che ha l'uomo nell' ordine delle cose. In quelle cause generali che nella seconda metà del V secolo determinarono un mutamento nella direzione della riflessione scientifica greca dal Naturalismo alla riflessione sulla vita morale e politica, già noto a noi per Archelao, Ippia, e Gorgia, e probabile anche quanto a Protagora, deve dunque cercarsi la ragione di questa trasformazione del pensiero di Socrate. Il sentimento della limitazione della nostra conoscenza da cui questi è animato, era molto vivo in quel periodo di aufklärung. Non ne è soltanto prova la Sofistica in generale, ma anche ad es. lo scritto pseudoippocratico περὶ τέχνης, che il Gomperz ora ha mostrato appartenere alla seconda metà del V secolo[13]) e composto nello spirito di Protagora. Anzi questa Apologia dell' arte medica ci fa vedere quanto generalmente fosse diffusa in quel tempo la sfiducia nelle discipline fisiche, nella loro possi-

e Crizia già prima di quel tempo erano in relazione con Socrate per divenire ἱκανοὺς λέγειν καὶ πράττειν (Xen. Mem. I 2, 14 ss. Plat. Protag. 309 A. Symp. 27 A ss.) Che uno dei soggetti dell' insegnamento socratico fossero fin d'allora τὰ πολιτικά, è chiaro da Senofonte (Ib. 17), sebbene quello che dice poco prima di Socrate (§ 14) risponda perfettamente alla rappresentazione di lui nelle Nubi. Ma non mi pare possa escludere che Socrate avesse prima atteso a studi d'altra natura, come sembra credere lo Zeller O. c. p. 141, perchè se la vita scientifica di Socrate può esser cominciata circa al 450, rimane sempre circa un ventennio di studi precedente al momento in cui lo vediamo apparire come moralista.

[12]) Sulla quale mi sia lecito riferirmi a quante ne scrissi in Nuova Antologia vol. XXVII, ser. 3 1890 p. 1—32.

[13]) Gomperz, Die Apologie der Heilkunst. Sitzungsber. d. Wiener Akademie CXX 1890.

bilità ed efficacia. Le due tesi che costituiscono il contenuto del περὶ τέχνης[14]), cioè che la natura delle cose e la costituzione del corpo umano sono sufficiente fondamento per l'esistenza dell' arte medica, e in secondo luogo che questa esiste realmente e si mostra efficace, rispondono ai due punti essenziali della critica che Socrate muove alla possibilità d'una scienza della natura (Mem. I. 4. 12 ss.).

§ 2.

Ora ci dobbiamo domandare: manca nelle notizie degli antichi intorno a Socrate, assolutamente ogni traccia di questa trasformazione? manca ogni indizio dei suoi studi fisici giovanili o dello studio che egli dovrebbe aver quindi fatto dei libri dei fisiologi suoi predecessori? E infine, si hanno prove dirette nelle dottrine socratiche di questo studio delle dottrine precedenti e dell' azione di queste sul suo pensiero?

A quest' ultima domanda risponderemo più tardi, dopo aver discusso il primo punto, al quale in generale accennammo nella precedente ricerca „È un errore, scrivemmo (l. c. p. 288), il rappresentarsi la vita di un ricercatore infaticabile come Socrate, quasi fosse un' opera d'arte perfetta e in ogni parte rispondente ad un unico concetto. Nell' antichità sono poeti i filosofi che fino dal principio della loro vita scientifica fissarono immutabilmente il loro indirizzo“. Ora questo modo di rappresentarsi l'opera di Socrate come se egli fosse giunto d'un tratto al suo punto di vista morale è tanto più inverosimile per un pensatore non affiliato a nessuna della scuole esistenti al suo tempo. Se è credibile che Zenone d'Elea fin dalla sua gioventù abbia formata la sua dottrina e le sue aporie al modo che noi conosciamo, o che Anassimene abbia ricavata direttamente la sua dottrina della tradizione ionica, ciò avvenne perchè essi appartenevano ad una scuola o διαδοχή in cui la tradizione dottrinale coerente forniva quasi la premessa[15]). Ma come avrebbe potuto stabilire fin dal principio il suo metodo di ricerca e il suo principio Socrate che, lontano delle grandi scuole filosofi-

[14]) Gomperz. Ib. p. 17 ss.

[15]) Diels, Philosoph. Aufsätze Zeller gewidmet 1887 p. 241 ss.

che, non aveva dinanzi a sè nessuna tradizione scientifica da continuare o da svolgere? Non è invece ben naturale il pensare che prima di acquetarsi nella convinzione della sua inscienza avesse dovuto sperimentare largamente le dottrine principali allora correnti, o tentare anch' egli la περὶ φύσεως ἱστορία?

L'opinione comune fra gli storici intorno alla originarietà del punto di vista morale in Socrate deriva, come notammo, dalla natura delle fonti per cui conosciamo Socrate, le quali non si riferiscono che all' ultimo periodo della vita di lui, nè ci consentono di risalire direttamente alle origini dell' opera sua o ai primi tentativi delle sue ricerche. Certo le testimonianze di Senofonte, di Platone e di Aristotele non potrebbero essere nè più esplicite nè più concordi in generale sul carattere esclusivamente etico del Socratismo. Senofonte (Mem. I 1, 11) attesta che Socrate non discuteva sulla natura dell' universo, anzi mostrava esser pazzi coloro che attendono a simili ricerche; perchè è stolto occuparsi delle cose divine prima di conoscere le umane; in secondo luogo perchè il disaccordo di coloro che si applicano a tali ricerche ne dimostra l'impossibilità; finalmente perchè, anche se possibili, sono praticamente inutili[16]). Perciò (Mem. IV, 7. 2 ss.) non si occupava di geometria o di astronomia se non nella misura della loro applicabilità reale. Dubitare della fedeltà sostanziale di questa testimonianza, come hanno fatto lo Schleiermacher, il Brandis ed altri (presso lo Zeller II 2^4. 133), non è lecito, poichè più reciso ancora è l' ὧν ἐγὼ οὐδὲν οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν πέρι ἐπαΐω di Platone (Apol. 19 c d: 20 d; 26 d), e il Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν di Aristotele[17]), seguiti poi da tutti gli antichi quasi unanimemente (presso lo Zeller o. c. p. 134)[18]).

[16]) Mem. I 4 12–16.

[17]) Met. I 6, 987 b 1. XIII, 4. Part. An. I, 1. 642 a 28 cfr. Zeller O. c. p. 134.

[18]) Soltanto Diogene dissente II, 45. δοκεῖ δέ μοι καὶ περὶ τῶν φυσικῶν ὁ Σωκράτης διειλέχθαι. ὅπου γε καὶ περὶ προνοίας τινὰ διαλέγεται, καθά φησι κ. Ξενοφῶν, καίτοι περὶ μόνων τῶν ἠθικῶν ποιεῖσθαι τοὺς λόγους αὐτὸν εἰπών. Anche Seneca (De Ben. 5, 6) riferendo da Aristotele Rhet. II 23 1398 a 24 il racconto dell' invito di Archelao di Macedonia a Socrate, che cadrebbe dopo l'a. 403 av. Cr. (cfr. Bernays Phokion 115), suppone in Socrate lo studio della rerum natura.

Ma queste testimonianze non provano se non che ad essi erano o ignoti, o tali da non doversene tener conto, gli studi fisici di Socrate: non già che egli non vi abbia atteso mai nella sua vita. Tuttavia bisogna fare qui una distinzione capitale. Lasciando da parte Aristotele che non mostra di avere del Socratismo altra notizia se non quella che gliene viene da Platone[19]), noi abbiamo alcuni indizi che le informazioni di Senofonte si riferiscono agli ultimi anni della opera di Socrate, mentre in Platone non mancano traccie di un mutamento del pensiero socratico. In generale avvertimmo che l'indole apologetica della Memorie Senofontee è la ragione del non trovarvisi segno alcuno che Socrate avesse pensato mai altrimenti da quello che vi si espone. La storia del pensiero di Socrate sarebbe stata estranea al soggetto proprio dell' opera e ai fini di essa. Ma che proprio le notizie di Senofonte si riferiscano all' ultima forma del Socratismo apparisce innanzi tutto da una preziosa notizia d'Eudemo VII 1. 1235 a 35 τοῖς δὲ τὸ χρήσιμον δοκεῖ φίλον εἶναι μόνον. σημεῖον δ' ὅτι καὶ διώκουσι ταῦτα πάντες. τὰ δὲ ἄχρηστα καὶ αὐτοὶ αὑτῶν ἀποβάλλουσιν. ὥσπερ Σωκράτης ὁ γέρων ἔλεγε τὸν πτύελον καὶ τὰς τρίχας καὶ τοὺς ὄνυχας παραβάλλων καὶ τὰ μόρια ὅτι ῥιπτοῦμεν τὰ ἄχρηστα. καὶ τέλος τὸ σῶμα, ὅταν ἀποθάνῃ· ἄχρηστος γὰρ ὁ νεκρός. Ora è noto (v. Susemihl aq. l.) che questa citazione di Eudemo si riferisce a Senofonte Mem. I 2. 53—54. Quindi le dottrine che si trovano esposte in questo luogo Senofonteo e quelle che intimamente vi si collegano, si ha ragione di attribuirle al Σωκράτης ὁ γέρων, e di concluderne che Eudemo sapesse che il Socrate senofonteo era il Socrate dell' ultimo periodo. Ora il concetto quivi espresso è questo: che tutto ciò che l'uomo trova di inutile, di nocivo nel proprio corpo, unghie, capelli, saliva etc. lo toglie da sè o lo lascia toglier da altri: e che anche il corpo stesso, divenuto cadavere, sia pur del congiunto più prossimo, si porta fuori di casa al più presto e si sotterra. Queste riflessioni, nelle quali si sente qualche assonanza eraclitea, appariscono come parte di una veduta utilitaria generale che Socrate estende ai più alti sentimenti, come l'amicizia e il rispetto

[19]) Che Aristotele del resto si riferisca più che a Socrate alla scuola, attingendo alla letteratura dei Socratici, lo ha riconosciuto anche il Diels, Rhein. Mus. 1887 p. 5.

ai genitori, e che aveva provocata l'accusa ch' egli insinuasse questa irriverenza verso i genitori, della quale appunto Senofonte mira qui a scagionar Socrate[20]. Difatti questa accusa si trova nelle seconde Nubi d'Aristofane ed è parte del primo capo del l'accusa di Meleto. Appartiene dunque all' ultimo periodo della vita di Socrate.

È lecito dunque argomentare che l'Utilitarismo e quindi l'intuizione teleologica delle cose che ne è il fondamento appartengano all' ultimo periodo del filosofare socratico, ciò che, del resto, corrisponde ai dati del Fedone platonico. Che questo luogo si riferisca sostanzialmente alla storia di Socrate, avremo occasione di ricercarlo più sotto: ma intanto giova notare che non mancano interamente nei dialoghi platonici i segni d'un mutamento storico della coscienza socratica. Questo è difatti adombrato in forma mitica nell' Apologia platonica, dove Socrate attribuisce a una chiamata dell' oracolo delfico il suo proposito di esame della coscienza umana. Quando Cherefonte interroga l'oracolo (Ap. 21 A) „Se vi sia uno più sapiente di Socrate" conosce già Socrate come sapiente[21] e suppone che sia già ben conosciuto come tale. Ora come Socrate avrebbe potuto acquistare tanta reputazione prima d'imprendere la sua missione che sola lo fece consapevole d'una superiorità sugli altri e gli attirò l'ammirazione dei suoi concittadini[22]? Se l'opera sua d'esame e di rinnovamento morale è successivo e dipendente dalla rivelazione divina, non è naturale il pensare che Socrate si fosse già acquistata rinomanza negli studi allora in voga, cioè negli studi fisici, e ch'egli un tempo non avesse professato quello scetticismo rispetto ad essi, che Platone e Senofonte generalmente gli attribuiscono? La conversione scientifica di Socrate non sta appunto nel riconoscere ch' egli fa la inanità degli studi da lui fatti, o cioè che la sua sa-

[20]) Mem. I 2. 49. 51. 53. 55.

[21]) Benn. The Greek Philosophers I. 113 Zeller II 2. 3. Aufl., 53.

[22]) Ed è appunto Cherefonte che vien rappresentato de Aristofane come uno dei più devoti familiari di Socrate. Nubb. 104. 144. 156. 503. 831, 1465: Vesp. 1408, 1412. Aves 1296. 1564. Fr. 282. 157. 486. Nelle Nubi apparisce solo nelle scene naturalistiche, appartenenti alla redazione del 423 cfr. Xen. Mem. I, 2. 48: II. 3. 1, 15.

pienza precedente era una pseudosapienza? Al che si aggiunga che Socrate interroga bensì uomini politici, poeti, artisti (21 B ss.), per saggiarne la sapienza, ma non accenna punto ai fisiologi, forse non per altro se non perchè egli stesso era stato uno di questi prima di convertitosi alla nuova fede filosofica. E questa egli naturalmente ricollega ad una rivelazione o ispirazione divina, perchè solo gli Dei possono rivelare ciò che v' ha di più importante nelle cose della vita umana (Mem. I 1, 8), mentre essi riservano per sè stessi la esclusiva conoscenza delle cose relative all' universo (Ib. IV, 7, 6 cfr. I 1, 12). Nella volontà divina aveva egli dunque trovato il limite alle investigazioni fisiche, dalla volontà divina trae ora il principio per le sue ricerche umane.

Anche nel Teeteto, sebbene Socrate si professi *ἄγονος σοφίας* (150 c), tuttavia si presuppone un periodo precedente di fecondità scientifica; poichè dell' arte maieutica, alla quale egli rassomiglia la sua dialettica, egli dice che non la possono esercitare le sterili, perchè inesperte, ma solo quelle che per età non posson più concepire (149 c *ταῖς δὲ δι' ἡλικίαν ἀτόκοις*). Ora se la corrispondenza vi ha da essere, conviene che Socrate sia nello stesso caso, e poichè il dialogo rappresentato è negli ultimi anni della vita di Socrate, così egli accenna ad un antico periodo in cui l'opera sua doveva essere stata non nel saggiar gli altri, ma nel generare, cioè ad un periodo dogmatico del suo filosofare[23]). Conversando col giovane Teeteto infatti il Socrate platonico aveva accennato d'avere appreso da altri l'astronomia, l'armonia e simiglianti discipline (Theaet. 145 d. *καὶ γὰρ ἐγὼ, ὦ παῖ, παρά τε τούτου καὶ παρ' ἄλλων, οὓς ἂν οἴωμαί τι τούτων ἐπαΐειν*). Ora quel tratto è naturale si riferisca al Socrate storico, come a lui naturalmente deve risalire il paragone dell' arte sua coll' arte materna: tanto più che Senofonte (Mem. IV, 7, 2) ci attesta egualmente che Socrate non era ignaro dell' astronomia[24]) e nell' Apologia platonica (19 c) Socrate dice di sè stesso.

[23]) cfr. Michelis. Platons Theaetet 1881 p. 20. Se dunque Socrate dice 150 c *μαιεύεσθαι με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δ' ἀπεκώλυσεν*, ciò si riferisce al periodo che segue alla vocazione dell' oracolo delfico.

[24]) L'espressione di Senofonte *οὐκ ἄπειρος, οὐκ ἀνήκοος* non ha certo molto valore nel nostro caso, ed io ne convengo collo Zeller: e convengo pure con

καὶ οὐχ ὡς ἀτιμάζων λέγω τὴν τοιαύτην ἐπιστήμην (Meteorologia). εἴ τις περὶ τῶν τοιούτων σοφός ἐστι. Come si potrebbero spiegare queste parole, se Socrate avesse chiamati μωραίνοντας i fisici. come dice Senofonte (Mem. I 1, 11)?

Se dunque da un lato non mancano affatto i segni d'un mutamento dell' indirizzo di Socrate. anche senza il luogo del Fedone di cui parleremo in seguito, dall' altro ne abbiamo anche per credere che Socrate avesse avuti rapporti coi fisici del suo tempo e cogli scritti loro o dei loro predecessori. Lo Zeller osserva che se anche si ammettesse che Socrate nella sua gioventù sia stato istruito da Anassagora o da Archelao. non ne seguirebbe che egli fosse

lui che essa non esclude che Socrate avesse acquistata una cultura geometrica ed astronomica ad un periodo avanzato della sua vita, sebbene ciò mi sembri meno naturale. Ma giova ricordare che Senofonte non presume di dare una idea compiuta di Socrate. e molto meno della sua vita scientifica: ed anzi mira studiosamente a distinguerlo dagli altri sofisti del suo tempo (cfr. I 1, 11), mentre per altri rispetti lascia intravedere la cultura naturalistica di Socrate. È poi naturale il pensare che Socrate sconsigliasse i suoi familiari dalla Fisica, giovandosi della propria esperienza. L'espressione ταῦτα ἱκανά εἶναι ἀνθρώπου βίον κατατρίβειν (IV. 7. 3 e 5) ha l'aria d'essere suggerita dalla prova che Socrate ne avesse fatta per proprio conto. Di tutte le difficoltà che Socrate muove alla filosofia della Natura (Mem. I 1. e IV. 7) non una mi pare escluda che egli ne avesse fatta propria esperienza. E se il Joël, Zur Erkenntniss d. geist. Entwickl. Plato's p. 14 trova che nessun filosofo giudica il proprio passato con quel dispregio con cui Socrate chiama μωραίνοντες i Fisici, occorreva provare che tali espressioni non sieno dovute piuttosto allo zelo apologetico e allo spirito positivo di Senofonte che a Socrate. Certo la critica della Fisica nel luogo del Fedone 96 A ss. è fatta con spirito diverso, come portava la natura del dialogo: ma forse perciò anche storicamente più fedele. Anche le opinioni che Senofonte poco appresso gli attribuisce, non provano molto: sopratutto le obiezioni contro la dottrina d'Anassagora intorno al sole (Ib. 6) non provano certo la profondità degli studi Socratici quella dottrina, come ha creduto il Krohn Sokr. und Xenophon 1874 p. 29, giustamente combattuto dallo Zeller (Ib. p. 139. 1). Ma pure hanno una notevole importanza e fanno credere. come nota anche il Dümmler (Akademika p. 155. 1). che Socrate non dispregiasse affatto la filosofia della natura. Quelle obiezioni furono infatti riprodotte dagli Stoici più antichi. Certo è che non si confuta con tanto lusso di argomenti una pazzia, come Senofonte fa chiamare a Socrate la dottrina di Anassagora (IV 7, 6). È invece molto naturale che Socrate ammirasse Anassagora. per la sua dottrina del Νοῦς, come apparisce dal Fedone: poichè da essa dipende tutta la cosmologia teleologica di Socrate.

rimasto fedele all' indirizzo naturalistico delle loro ricerche anche al principio del suo insegnamento. Ma quel fatto è così male attestato e è così inconciliabile colla testimonianza platonica e Senofontea, da non potersene ricavar nulla nè di certo nè di probabile. Ora noi siamo all' oscuro intorno all' epoca e al modo con cui Socrate cominciò l'opera sua d'insegnamento, e quindi non possiamo nè affermare nè negare la parte che vi ebbe l'educazione naturalistica di lui. Ma quanto al fatto dell' essere stato egli discepolo di Archelao, io sento di dovere aderire all' opinione del Grote[25]) e del Wohlrab[26]), che non si possa escludere la conoscenza e l'influenza di questo fisico seguace di Anassagora.

Socrate, presso Senofonte (Symp. I 1, 5 cfr. Lachet 186 c) chiama sè stesso e i suoi αὐτουργοὺς τῆς φιλοσοφίας[27]): nè certo alcuna altra dottrina si collega colla vita e colla persona dell' autore, al pari della dottrina socratica. Se ne è concluso che, dunque, Socrate non ha avuto maestri, che la sua dottrina non solo è originale, ma per ogni rispetto indipendente dai sistemi precedenti (Ritter, Zeller). Ora il luogo senofonteo non esclude punto che Socrate abbia ricevuta una educazione scientifica: e se anche non si può ammettere col Fouillée che quella espressione non esprima altro che il contrapposto delle lezioni gratuite di Socrate alle costose lezioni dei Sofisti poco prima nominati[28]), è più naturale invece interpetrarla in un senso più generale[29]). Socrate si dichiara autodidatte solo perchè mira a porre in rilievo l'originalità sua che fu poi intesa come ἀπαιδευσία. Non sappiamo che altrettanto fece Epicuro, censurando i filosofi da cui aveva più attinto?[30]) Non fece altrettanto anchè il Descartes? Si ponga poi mente alle parole irrisorie con cui Socrate fa parlare Eutidemo il bello e mette in luce il dispregio

[25]) Grote, History of Greece VIII p. 113.

[26]) Wohlrab, Stettiner Philologenversamml. 1881 p. 43.

[27]) Nello stesso senso Timone il Sillografo (presso Diog. II 19, Sext. Emp. Dogm. I 8, Clem. Strom. I 14, cfr. Wachsmuth, Sillographi Graec. 1885 fr. 50 p. 167) chiama Socrate ἐννομολέσχης ed ἠθολόγος (fr. 51 p. 171).

[28]) Fouillée Philos. de Socrate 1874 I p. 4.

[29]) cfr. Grote Hist. of Gr. VIII p. 113.

[30]) Diog. X, 8. Plutarch. Non posse suav. c. 2, 1086 e e gli altri luoghi presso Usener, Epicurea 1886, p. 173—176.

di lui per ogni cultura e studio del sapere altrui. (Mem. IV. 2, 4), e s'intenderà facilmente che Socrate non avrebbe mai professata una tale autodidaxia.

D'altra parte non tutte le notizie intorno all' educazione scientifica e ai primi maestri di Socrate si possono respingere. come hanno fatto l'Hermann lo Zeller[31]). Lasciamo da parte tutte le notizie che riguardano Damone. Conno, Eveno. sulla cui esattezza. sul cui valore. nonostanto le osservazioni del Fouillée. ha giudicato dirittamente lo Zeller. Nè possiamo dire in qual misura. e sopratutto in qual momento esercitarono efficacia sul suo pensiero Prodico, Protagora. Euripide. Aspasia. Ma la cosa va ben altrimenti quanto ad Archelao. Le molteplici testimonianze antiche che fanno Socrate discepolo di Archelao[32]). si fanno risalire a tre fonti. Jone di Chio. Aristoxeno. e Diocle[33]), ai quali forse deve aggiungersi Timone[34]) e più sicuramente Teofrasto. Quella notizia si trova difatti in Simplicio nel suo excerpto da Teofrasto[35]). Poichè se questa dossografia sulla dottrina di Archelao risale a Teofrasto. come il Diels stesso ammette[36]). e come lo fa credere il fatto che Teofrasto aveva scritto un libro περὶ τῶν Ἀρχελάου e se si pensa che la maggior parte degli antichi dice ateniese questo fisico. nulla di più naturale che a lui debbasi anche questa notizia biografica.

D'altra parte fra la testimonianza di Platone che esclude ogni altro viaggio di Socrate tranne quello ai giuochi istmici (Crit. 52 B) e quella di Jone di Chios che parla d'un viaggio fatto da Socrate in gioventù con Archelao a Samo (Diog. II 23), in questo caso val

[31]) Hermann, De Socratis magistris Marburg 1839. Zeller II 1[4]. p. 47—51.

[32]) Vedile raccolte in Hermann, De Socratis mag. 39. Zeller o. c., 49.

[33]) Diocle presso Diog. X. 12. (Usener. Epicurea p. 365).

[34]) Lo fanno supporre le parole di Clemente Strom. I 14 Ἀρχέλαος. οὗ Σωκράτης διήκουσεν. ἐκ δ' ἄρα κτλ. (v. il fr. 50 presso il Wachsmuth. Sillogr. Graeci p. 167) ὁ Τίμων φησὶν ἐν τοῖς σίλλοις διὰ τὸ ἀποκεκλικέναι ἀπὸ τῶν φυσικῶν ἐπὶ τὰ ἠθικά.

[35]) Phys. op. Fr. 4. (Doxogr. 479, 17) Ritter-Preller. Hist. phil. gr. rom. Ed. p. 178. Καὶ Ἀρχέλαος, ᾧ καὶ Σωκράτη συγγεγονέναι φασίν, Ἀναξαγόρου γενομένῳ μαθητῇ ἐν μὲν τῇ γενέσει τοῦ κόσμου καὶ τοῖς ἄλλοις πειρᾶταί τι φέρειν ἴδιον, τὰς ἀρχὰς δὲ τὰς αὐτὰς ἀποδίδωσιν ὥσπερ Ἀναξαγόρας.

[36]) Rhein. Museum. N. F. XLII, 1887 p. 9.

più quella di Jone, contemporaneo di Socrate: perchè, come lo Zeller stesso ammette, è possibile che questo viaggio giovanile di Socrate sia rimasto ignoto a Platone: ed è perciò più naturale il limitare l'affermazione platonica all' età virile di Socrate come fa il Muller[37]), anzichè pensare ad un altro Socrate, di cui avrebbe parlato Jone, come crede il Wilamowitz-Möllendorf[38]). D'altronde la notizia proviene anche da Aristoxeno, fonte che sembra indipendente dalle altre, alla quale bensì lo Zeller, anche in questo caso, non presta fede, ma che, quanto alla sostanza delle relazioni scientifiche del giovine Socrate col discepolo di Anassagora, come su altri punti, a me pare attendibile, col Grote e col Diels[39]): poichè gli argomenti contrari dello Zeller (ib. 501) poggiano sulla cronologia di Anassagora, la quale è molto incerta[40]). Il silenzio di Senofonte, di Platone e di Aristotele su questo punto deriva dalle stesse ragioni per cui non accennano nemmeno ai primi studi di Socrate, se pure non si vuole accogliere la seducente ipotesi dell' Hermann, seguito del Fouillée[41]), secondo la quale Archelao sarebbe raffigurato in quel lettore del libro di Anassagora incontrato da Socrate, di cui parla il Fedone. Quel poco che sappiamo poi di questo fisico sta a confermare la realtà di questo rapporto, così bene attestata. Se Diogene (forse attingendo ad Aristoxeno) dice II 16 *καὶ γὰρ* (*'Αρχέλ.*) *περὶ νόμων πεφιλοσόφηκε καὶ καλῶν καὶ δικαίων· παρ' οὗ λαβὼν Σωκράτης τῷ αὐξῆσαι αὐτὸς εὑρεῖν ὑπελήφθη*, e nella sostanza lo stesso attesta anche Timone presso Clem. Strom. I 14. Sext. Dogm. I 8 (Wachsmuth Sillographi Gr. p. 167), non è verosimile che il fisico ateniese iniziasse Socrate nelle ricerche morali?[42]). Si

[37]) Müller Fragm. Histor. Graec. II 49 m. 9.

[38]) Philologische Untersuchungen I, 1881, 24 cfr. Zeller II 1[4], 80.

[39]) Grote Hist. of Gr. VIII p. 101. Diels Philos. Aufsätze Zeller gewidmet. 1887 p. 258.

[40]) Non mi pare che si possa riferire ad Aristosseno la notizia inverosimile presso Diog. II 19, che Socrate conoscesse Archelao, solo dopo l'esilio di Anassagora da Atene. Il testo di Diogene non attribuisce a lui che la notizia di Socrate come *παιδικὰ* di Archelao.

[41]) Hermann. De Socrat. mag. 41, Fouillée Phil. de Socr. I. 16. Il Boeck invece pensa ad Euripide Opusc. IV. 1874 p. 435.

[42]) cfr. il frammento d'Archelao Hippol. Phil. I 9. Doxogr. 563 e quanto

pensi che Jone parla di questa relazione come avvenuta nella gioventù di Socrate (καὶ νέον ὄντα), e che questo poeta necessariamente si riferisce ad un periodo assai anteriore al 423, poichè già Aristofane nella Pace (dell' a. 421) nomina Jone come morto da assai tempo (v. 835).

Per quel che riguarda Anassagora, il modo con cui Platone (Phaed. 97 b. Apol. 26 d.) e Senofonte (Mem. IV 7, 6) fanno parlare Socrate di lui più che ad una relazione personale fa, senza dubbio, pensare che conoscesse lo scritto di lui[43]. Ora questo basta per la nostra tesi degli studi giovanili di Socrate: poichè apparirà da ciò che diremo in seguito, come si appropriasse alcune intuizioni fisiche d'Anassagora. E se anche non si vuole ammettere come storico l'incontro di Socrate con Parmenide e con Zenone in Atene[44]) (Theaet. 183 e. Soph. 217 E. Parm. 127 b), pure si può sempre riconoscervi come l'espressione drammatica dell' efficacia che Parmenide e sopratutto la dialettica di Zenone ebbero sul metodo e sull' avviamento di Socrate.

Comunque sia di questi rapporti personali di lui coi fisici contemporanei, è certo però che Socrate studiava diligentemente i loro scritti[45]. Senofonte stesso attesta Mem. I 6, 14 che Socrate svolgeva in compagnia degli amici i libri degli antichi sapienti, ricercando i tesori che vi deposero e prendendo nota di quanto vi trovavano di buono. Ora questo fa intravedere una forma d'insegnamento riservato ad una cerchia più ristretta di discepoli, come

ne scrissi in Archiv III 1. 11 s. Aggiungo che la dottrina ivi attribuita ad Archelao sull' origine della vita civile ha qualche analogia con quella di Socrate Mem. IV. 3. 12. (Dümmler Akademika. 122).

[43]) Anche l'Heinze. Ueber den Νοῦς des Anaxagoras. Sitzungsber. d. Sächs. Gesell. 1890 p. 44 ammette l'influenza d'Anassagora sopra Socrate, come storica.

[44]) Tale la credono lo Schleiermacher, Karsten, Brandis, Mullach, Grote, Schuster, Fouillée. cfr. invece Steinhart, Platon's Werke III, 249. Zeller, Abhandlungen d. Berl. Ak. 1873 p. 92 ss. Phil. d. Gr. I[4], 510.

[45]) Pseudoxenoph. Apol. Socr. 16, σοφὸν δὲ πῶς οὐκ ἄν τις εἰκότως ἄνδρα φήσειεν εἶναι ὃς ἐξ ὅτουπερ ξυνιέναι τὰ λεγόμενα ἠρξάμην, οὐ πώποτε διέλειπον καὶ ζητῶν καὶ μανθάνων ὅ τι ἐδυνάμην ἀγαθόν: Oecon. 11. 16. ὁμολογῶ δὲ μεμεληκέναι μοι οἵτινες ἕκαστα ἐπιστημονέστατοί εἰσι τῶν ἐν τῇ πόλει.

ha rilevato il Diels[46]), e prova che l'insegnamento Socratico non era così occasionale, come si è creduto tradizionalmente. Senofonte ha ecceduto nel presentare solo come pubblico l'insegnamento di Socrate (Mem. I 1. 10). Certo il φροντιστήριον delle Nubi è una caricatura; ma Senofonte stesso lascia supporre che ci fosse una parte segreta dell' insegnamento (I 1. 17). Lo stesso divieto dei Trenta λόγων τέχνην μὴ διδάσκειν (Mem. I 2. 31) non si capisce senza una forma più regolare d'istruzione, e a questo ci conduce anche la riunione del θίασος di Socrate nei simposi, a cui accenna pur Senofonte (Mem. III 14 s.). Un tal principio di organismo scolastico è inseparabile da un lavoro di studi positivi e d'indole scientifica. Nè si può dubitare che a Socrate mancasse una larga informazione delle dottrine fisiche precedenti e contemporanee a lui, se si pone mente al rapido ma lucido quadro che ne da Memor. I 1, 14. Chi considera questo luogo vi trova mirabilmente condensato il movimento di tutte le scuole fisiche precedenti (τῶν περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως μεριμνώντων). L'unità eleatica, il pluralismo atomistico e anassagoreo: l'intuizione dinamica di Eraclito, l'intuizione statica di Parmenide, e di Melisso, cioè le dottrine tipiche e fondamentali sull' universo, sono presentate in tal modo, nei loro contrapposti, da mostrare com' egli ne avesse una esatta notizia, e come si fosse volto allo studio dei fatti umani a cui poi attese sempre (περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο, che si riferisce al periodo in cui Senofonte lo conosceva), solo dopo avere sperimentata e misurata da se l'insufficienza delle cosmologie allora

46) Diels Phil. Aufs. Zeller gewidm. 1887 257 s. Non vedo come nel passo senofonteo Mem. I 6, 14 l'Hermann De Socr. mg. 45 s. e lo Zeller II I[4] 133 possano intendere nella parola σοφοὶ gli antichi poeti non gli antichi fisici. L'altro luogo IV 2, 1 a cui essi si riferiscono distingue invece gli uni dagli altri ποιητῶν τε καὶ σοφιστῶν. cfr. invece il Boeck, Opuscula 1874 p. 432. Anche nelle Tesmoforiazuse d'Aristofane dopochè Euripide ha esposta una dottrina cosmogonica che il Dümmler (Akademika p. 116 1) dimostra essere di Diogene Apolloniate, dice v. 21 οἷον τί που ἐστὶν αἱ σοφαὶ ξυνουσίαι. Diogene stesso aveva chiamati σοφισταὶ i fisiologi (Simplic. Phys. 32 v. 151. 27 Diels καὶ πρὸς φυσιολόγους ἀντειρηκέναι λέγων, οὓς καλεῖ καὶ αὐτὸς σοφιστάς): anche se non si vuol ammettere che avesse composto uno scritto a parte πρὸς τοὺς σοφιστάς come sostiene ora il Geil Philosophische Monatshefte XXVI. 1890 p. 257 ss.

correnti, e l'impossibilità di risolvere il problema della natura. Di questo suo studio diligente ci è rimasta un altra notizia. Secondo Diogene (II, 22), che cita come fonte di questa notizia Aristone (IX, 11. Sopra Aristone Doxogr. 82), Socrate avrebbe, per suggerimento di Euripide, letto diligentemente uno scritto d'Eraclito, e pur riconoscendone le oscurità, ne avrebbe parlato con rispetto grande. Lo Zeller bensì (II 1⁴ ss.) dice „non sicura" la notizia, ma non adduce ragione del dubbio suo. Invece ne troveremo una conferma indiretta, rilevando più sotto le traccie d'intuizione eraclitee nel Socratismo; ed ora ci è confermato dal doppio fatto d'Euripide familiare di Socrate, e d'Euripide conoscitore di Eraclito non meno che di Anassagora[47]).

Tutto questo ci prepara a riconoscere il valore storico del celebre luogo del Fedone platonico 96 A, ss. per rispetto a Socrate e alla sua storia. Questo luogo in cui molti critici dallo Schleiermacher al Joël[48]) trovarono sotto la figura di Socrate adombrato Platone e la storia del suo pensiero, ad altri come il Boeck, Ueberweg, Grote, Steinhart parve piuttosto un documento importante par la storia di Socrate; mentre autorità come il Bonitz e lo Zeller[49]) negano ogni carattere storico al passo platonico e non vi trovarono che espresso in forma personale il passaggio razionale dal naturalismo all' idealismo. Ora in quest' ultima opinione c'è di vero, senza dubbio, questo: che la narrazione contenuta in tutto questo luogo platonico (Phaed. 96 A — 100 A) non si adatta interamente nè a Socrate nè a Platone, e che ci sono elementi i quali appartengono all'uno e all'altro. Ma non pare se ne possa conchiudere che tutto il racconto sia una pura invenzione o finzione, perchè alcuni tratti sono troppo determinati e personali per non essere storici. Già il Socrate platonico accingendosi a narrare τὰ

[47]) Sommer, In quantum Euripides Heracliti ration. auctoritatemque susceperit., Metten 1870. Non trovo però come nei versi del frammento 905 (Nauck. cfr. Schuster Heraklit p. 279) si possa trovare un segno del giudizio di Socrate su Eraclito.

[48]) Joël Zur Erkenntniss der geist. Entwick. und schriftell. Motive Plato's. Berlin 1887, p. 1—34 che ha ben riassunti i giudizi dei critici.

[49]) Bonitz Plat. Studien 3A 1886 p. 309,1. Zeller II 1⁴ p. 51. Windelband Gesch. d. alt. Phil. 1888 p. 75 Archiv I. 3. 413 s.

ἐμὰ πάθη, distingue chiaramente il racconto suo dalle conseguenze ideali che se ne possono ricavare (96 A: ἔπειτ᾽ ἄν τι σοι χρήσιμον φαίνεται ὧν ἂν λέγω, πρὸς τὴν πειθὼ περὶ ὧν λέγεις χρήσει): cioè la insufficienza delle cause meccaniche, e la necessità delle cause ideali (λόγοι), come causa della generazione e distruzione (γενέσεως καὶ φθορᾶς αἰτίαν Ib.). Nè con quella interpretazione ci si può render conto di certe singolarità come 98b, che non possono riferirsi se non ad un fatto e a una persona determinata.

Questo fatto e questa persona però deve cercarsi in Socrate e nella storia di lui. Se tutto il racconto termina alla dottrina delle idee (Zeller II 1⁴ 50), non se ne può concludere che tutto quello che precede intorno allo studio di Socrate sulla περὶ φύσεως ἱστορία, non abbia carattere storico. Si badi che il trapasso da ciò che è socratico a ciò che appartiene a Platone è lì dove si comincia a spiegare il nuovo genere di causa (100 b ἔρχομαι γὰρ δὴ ἐπιχειρῶν σοι ἐπιδείξασθαι τῆς αἰτίας τὸ εἶδος) e Platone ritorna alla terminologia sua καὶ εἶμι πάλιν ἐπ᾽ ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ᾽ ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ κτλ.). Fino allora non si era parlato che di ragioni o di principi ideali (λόγοι): si era cioè rimasti nell' orizzonte schiettamente socratico, poichè l'intuizione teleologica risponde a una esigenza primitivamente socratica, evidente anche in Senofonte. E come Aristotele (Met. XIII 4 1078 b 30 1086 b, 2. I 5 987 b. 1) ripone la differenza fra Socrate e Platone nella separazione della idea, così il passaggio ideale di questa „seconda navigazione" (99 d) è ancora socratico: e in realtà la sfiducia nella scienza della natura, come notò l'Ueberweg, e il bisogno d'assorgere alla ricerca di cause d'ordine ideale dovè per ragione cronologica e storica essere più proprio di Socrate che di Platone, il quale trovava la via aperta già dal suo maestro. Non deve dimenticarsi per questo rispetto che Aristotele (De Gen. II 9. 335 b. 9) cita questo luogo del Fedone colle parole ὥσπερ ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης, cioè in una forma differente affatto dalle altre sue citazioni di scritti platonici [1]).

[1]) Aristotele cita bensì spesso dottrine platoniche sotto il nome di Socrate (v. i luoghi aristotelici presso Zeller II 1⁴. p. 119 s.): ma non mai in

Se Platone intendesse di parlare di sè sotto la veste di Socrate, non avrebbe potuto dire d'avere avuta cognizione d'un libro d'Anassagora come accidentalmente, e perchè altri lo leggeva. Il Boeck (Kl. Schrift. p. 433) ha notato che intorno o poco dopo il 410 quando Platone avrebbe potuto aver notizia del libro d'Anassagora, questo e le dottrine d'Anassagora eran diffuse già da molto tempo nel pubblico, perchè egli ne avesse notizia quasi a caso. Dieci anni dopo, cioè nell' anno in cui si finge esser tenuta l'apologia, Socrate sa che le dottrine d'Anassagora sono popolarissime (Ap. 16 d.), mentre questo ben si adatta a Socrate che aveva venti anni circa il 450, quando gli scritti e le dottrine d'Anassagora eran poco noti e diffusi. Se d'altra parte, mentre Socrate non pare abbia conosciuto personalmente Anassagora, secondo che accordiamo all' Hermann e allo Zeller, ma insieme mostra di conoscerne le dottrine, è naturale concluderne ch'egli ne avesse conosciuti gli scritti, e che a lui perciò principalmente si riferisca il racconto platonico. Se invece volessimo riferirlo a Platone, andremmo incontro a quella difficoltà già rilevata dal Boeck, e dal Grote [51]) che non vi sia, cioè, nessuna allusione a dottrine eraclitee, mentre da Aristotele conosciamo i rapporti giovanili di Platone con Eraclito e colla scuola di lui (Met. I 6, 987 a 32). Ora non solo di eracliteo non vi è nulla, ma anzi vi è un dato interamente contrario. Anche Aristotele nel luogo citato riassume l'opinione eraclitea professata da Platone così: ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης. Invece la περὶ φύσεως ἱστορία coltivata dal Socrate platonico è appunto una scienza o sapienza (ταύτης τῆς σοφίας) del sensibile (τὰ ὄντα σκοπεῖν, βλέπειν πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἑκάστῃ τῶν αἰσθήσεων 99 d. e), e il metodo della ricerca del τί ἐστι così propria e caratteristica di Socrate (96 A ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἑκάστων, διὰ τί γίγνε-

questa forma, colla citazione del dialogo, e in un modo che la dottrina naturalmente si riferisca a Socrate stesso. La forma ἐν τῇ πολιτείᾳ λέγεται . . . ὑπὸ τοῦ Σωκράτους Pol. V, 12. 1316 a 1. VIII 7. 1342 a 33 b 23, sembra accennare piuttosto ad una dottrina posta in bocca a Socrate.

[51]) Grote Plato and the other comp. of Socr. II. 174. Cfr. il mio scritto in Filos. delle scuole italiane vol. XXV, 1. 1882.

ται ἕκαστον, καὶ διὰ τι ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι. Che più se riesciremo a provare che alcuni di questi tratti attribuiti al Socrate platonico si ritrovano anche nel Socrate nelle Nubi d'Aristofane?

Ma intanto anche se consideriamo il dialogo di per sè, nel suo insieme, siamo indotti a concludere che la sostanza di questo episodio personale si riferisca a Socrate. Di fatti sta, per così dire, sopra una medesima linea con quello che Socrate aveva detto prima di sè 60 d.—61 e., dove i tratti personali relativi a Socrate non lasciano dubbio alcuno (61 e.). Socrate qui come là si mostra in relazione intellettale coi fisici contemporanei, con Anassagora come con Filolao.

§ 3.

Così siamo condotti al terzo punto della nostra ricerca: se nelle dottrine socratiche si scuoprano traccie d'intuizioni filosofiche precedenti. Questa ricerca, sebbene solo in parte e da un punto di vista tutto diverso, è stata preparata recentemente dal Dümmler (Akademika, 1889 p. 96—165): il quale ha rintracciati in alcuni capitoli delle Memorie Senofontee i segni di dottrine fisiche, presupposte da ciò che Socrate vi espone. La ricerca si concentra essenzialmente sui due capp. I, 4 e IV, 3, nei quali già il Krohn[52]) aveva creduto di scuoprire due interpolazioni posteriori allo stoicismo. Ora il Dümmler trova che Senofonte vi ha attribuite al Socrate storico intuizioni che nel loro fondo fisiologico provengono dai Cinici, sopprimendo studiosamente tutto quello che avrebbe potuto far passar Socrate per Meteorosofista. Ma riconosce giusto quello che il Krohn già notava, che cioè la speculazione contenuta in quei capitoli discorda della imagine che Senofonte, per spirito apologetico, vuol dare di lui. Il che noi pure consentiamo nella sostanza, senza perciò trarne motivo per dubitare dell' unità di composizione dell' opera di Senofonte. E d'altra parte le analogie e le corrispondenze delle intuizioni espresse in quei capitoli con altre dottrine del V secolo, così largamente rilevate dal Dümmler, non tolgono punto che quei capitoli sieno un documento storico fedele rispetto a Socrate.

[52]) Krohn, Sokrates und Xenophon p. 1 ss. 16 ss.

Noi possiamo anzi accettare ed estendere quei rapporti pur riservandoci il nego consequentiam. Alla intuizione dualistica, cosmogonica, accennata da Eraclito, che domina chiara in Anassagora[53]), si ricollega la teleologia della natura che riempie quei due capitoli. E il Dümmler rileva questa tendenza teleologica in due luoghi che si riferiscono ad Anassagora e a Diogene (Diog. I. 9. Aet. Plac. II 8, 1. Dox. 337.). Anche la teoria dell' ἐπίκλισις di Archelao accenna ad una veduta finalistica che troviamo così ampiamente svolta dal Socrate senofonteo. I raffronti che giustamente fa il Dümmler fra la dottrina di Anassagora sulla dipendenza degli animali dall' uomo (Plutarch. De fortit., 3) e le dottrine svolte da Socrate (Mem. IV 3, 10) e fra l'oscuro luogo IV 3, 4 e l'intuizione d'Anassagora presso Teofrasto De Sensu § 27: l'accenno ch'egli trova nel passo senofonteo Mem. I 4, 8 alla dottrina delle omoiomerie, giustificano la conclusione che l'esposizione senofontea si colleghi a dottrine fisiologiche, specialmente di Anassagora e della sua scuola. Fra questi seguaci d'Anassagora

[53]) V. anche l'Heinze Sitzungsber. d. sächs. Gesellschaft 1890. p. 1 ss. Col quale consento nel non ammettere il carattere personale del Νοῦς di Anassagora, come fa il Dümmler. Op. cit. p. 103, il quale ha pure dimenticato di ricercare i precedenti della teologia socratica presso Senofane e Filolao. Quanto a Senofane, come negare la corrispondenza dell' intuizione socratica Mem. I 4, 18 γνώσῃ τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν ὥσθ' ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι (cfr. IV 3, 13) col fr. 2 di Senofane (Karsten) presso Sext. Math. IX 144. οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει e col fr. 3 b. Simpl. Phys. 6 a. ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει (invece di κρατύνει Freudenthal, Die Theol. des Xenophanes 1886 p. 34). Quanto poi a Filolao contemporaneo di Socrate, il luogo del Fedone 61 D esclude bensì ogni contatto personale (v. il mio scritto in Riv. di Filologia class. 1883, 2, p. 11 s.), ma non esclude punto che Socrate avesse una conoscenza delle dottrine filolaiche. Sembra anzi accennarvi colla espressione ἐξ ἀκοῆς, che invece altrove (Atti della R. Accademia dei Lincei A. CCLXXXII 1885 p. 226) io riferii ai rapporti di Platone coi Pitagorici prima del viaggio di Sicilia. Del resto è ben naturale che a Socrate, in Atene, giungesse notizia delle dottrine di Filolao, che passò gli ultimi anni della sua vita in Tebe. (Boeckh, Philolaos p. 5 ss). E forse all' influenza del pensiero di lui si potrebbe anche ricollegare il Monoteismo socratico, che non esclude punto il Politeismo (Mem. I 3, 13), coma l'esclude un frammento attribuito a Filolao presso Filone (De Mundi Opp. p. 24, 10 s. M.), sul quale cfr. Zeller I⁴. 345 1. Freudenthal, Archiv I, 3. p. 343.

ebbe senza dubbio una grande influenza in Atene, come il Diels ha dimostrato. Diogene d'Apollonia, che ben potrebbe celarsi nella figura di quel lettore del libro d'Anassagora, di cui parla il Fedone.

Ora Diogene, come prova il Dümmler, aveva sviluppata la teleologia ben più che Anassagora. Il luogo di Simplicio, Phys. 36 b è come il programma di tutta la cosmologia teleologica dei Memorabili. E il raffronto che fa il Dümmler (p. 113) fra la dottrina del suono presso Senofonte e presso Diogene prova la relazione. Così l'accenno Socratico (Mem. I 4. 5) a quella che oggi si chiamerebbe energia specifica dei sensi, ha il suo sostrato nella dottrina empedoclea e leucippea della simmetria fra αἰσθητόν e αἰσθητήριον, accettata da Diogene (Teoph. De Sensu 39 Dox. 510) e formulata, aggiungiamo noi, da Socrate stesso (Ib. I 4. 8). Ma il trovare questa intuizione del Socrate senofonteo esposta nelle Tesmoforiazuse (v. 11 s.) da Euripide, familiare e seguace di Socrate, non conferma che fosse passata delle scuole fisiologiche nel circolo Socratico? Non era Euripide difatti ammiratore di Socrate (Ran. v. 1491—99) e di Anassagora ad un tempo? E se anche lo scherzo sulla genesi del suono delle zanzare secondo Cherefonte (Nubb. v. 160 ss.) è una caricatura dell' acustica di Diogene come dimostra probabile il Dümmler (p. 117. n), ciò non conferma sempre più che le dottrine di Diogene e d'Archelao erano ben conosciute nella scuola di Socrate?

Se d'altra parte troviamo che il Socrate delle Nubi svolge dottrine di Diogene d'Apollonia, come ha riconosciuto già il Diels, abbiamo realmente tutti i dati per concludere che anche Socrate avesse difatti bevuto a quella sorgente, poichè due testimonianze diverse e indipendenti s'accordano nel presentarlo in relazione alle teorie d'Anassagora e di Diogene. All' uno e all' altro, come ad altre dottrine fisiche, ci conducono difatti le dottrine naturalistiche delle Nubi: ed io non so intendere come il Dümmler possa scrivere (p. 155. 1) che mentre Senofonte e Platone riescono a scagionar Socrate dall' accusa d'anassagorismo, Aristofane invece non vi alluda punto. Che Senofonte abbia quell' intento a me non par dubbio; e la critica di Socrate alla teoria d'Anassagora intorno

alla natura del sole (Mem. IV 7. 6 ss.) lascia intravedere, checchè dica in contrario lo Zeller o. c. 137. quale studio diligente ne avesse fatto. Le traccie dell' anassagorismo sono assai chiare nelle dottrine svolte da Socrate. Il Dümmler ha già rilevata la corrispondenza fra il luogo senofonteo Mem. IV 3. 10 e la dottrina d'Anassagora sulla dipendenza degli animali dall' uomo presso Plutarco De. Fort. 3: e noi possiamo aggiungere anche l'altro passo Mem. I 4, 13 ss.[54]). Ma più evidente è la rispondenza fra la dottrina d'Anassagora presso Aristotele Part. an. IV. 10. 687 a 7. Ἀναξαγόραν μὲν οὖν φησί διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον e quella di Socrate Mem. I 4 11. ἔπειτα τοῖς μὲν ἄλλοις ἑρπετοῖς πόδας ἔδωκαν (gli Dei), οἳ τὸ πορεύεσθαι μόνον παρέχουσιν· ἀνθρώπῳ δὲ καὶ χεῖρας προσέθεσαν, αἳ τὰ πλεῖστα οἷς εὐδαιμονέστεροι ἐκείνων ἐσμὲν ἐξεργάζονται. Così l'ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι d'Anassagora (Simplic. Phys. 6 v. 46. Doxogr. 479) non si può confrontare con Mem. I 4, 8[55])? — Ora il Dümmler non fa conto alcuno del Socrate storico, e tutto riferisce a Senofonte. Ma se c'è altro luogo mai in cui non si possa dubitare della fedeltà di Senofonte, è appunto in questi due capitoli, nei quali egli dichiara d'essere stato presente alla conversazione riferita, anche se si voglia ammettere la seducente ipotesi del Dümmler che questi capitoli

---

[54]) Le obiezioni che fa l'Heinze, Ueber den Νοῦς d. Anax. 38 s. a questo ravvicinamento fra la teoria d'Anassagora e il luogo dei Memorabili non mi convincono. Le parole di Plutarco πάντα τῆς εὐβουλίας εἶναι καὶ τῆς προνοίας implicano una naturale finalità. Solo mi par da notare che Socrate non mostra di accettare in tutto l'opinioni d'Anassagora. Se con lui consente difatti che le mani dieno all' uomo una superiorità sugli altri animali, pure non ammette con lui che l'uomo sia il più intelligente solo perchè ha le mani, come provano gli animali che hanno le mani e non l'intelligenza (forse le scimmie) Mem. I 4. 14 οὔθ' ὅσα χεῖρας ἔχει, ἄφρονα δ' ἐστί, πλέον οὐδὲν ἔχει. Aristotele riproduce nella sostanza questa difficoltà contro Anassagora De Part. An. IV 10 687 a 10 εὔλογον δὲ διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι χεῖρας λαμβάνειν.

[55]) Anche l'intuizione teleologica svolta dal Socrate dei Memorabili potrebbe ricondursi ad Anassagora, che l'ha pure chiaramente formulata Fragm. 6. καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς. (Simpl. Phys. 33 b. Diels, cfr. M. Heinze, Ueber den Νοῦς d. Anax. 35 s.), pur riconoscendo che Anassagora non applicò la teleologia ai casi speciali, come attestano Platone (Phaed. 97 d. Legg. XII 967 B) e Aristotele (Met. I 4. 985 6. 8).

sieno stati più tardi inseriti da Senofonte, e non fosser compresi nel disegno primitivo dell' opera. Mem. I 4. 2. λέξω δὲ πρῶτον ἅ ποτε αὐτοῦ ἤκουσα περὶ τοῦ δαιμονίου διαλεγομένου κτλ. IV. 3. 2. ἄλλοι μὲν οὖν αὐτῷ πρὸς ἄλλους οὕτως ὁμιλοῦντι παραγενόμενοι διηγοῦντο. ἐγὼ δὲ, ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιάδε διελέγετο, παρεγενόμην. Dopo tali dichiarazioni, non si ha diritto alcuno di dubitare delle esattezza di ciò che segue.

E ad Anassagora non meno che a Diogene e ad altre dottrine contemporanee si collegano alcune intuizioni che Socrate espone nelle Nubi d'Aristofane. Nè fa meraviglia: perchè Aristofane nel 423 ne era bene informato, com' egli stesso ci dice v. 522 καὶ ταύτην σοφώτατ' ἔχειν τῶν ἐμῶν κωμῳδιῶν | πρώτην ἠξίωσ' ἀναγεῦσ' ὑμᾶς, ἣ παρέσχε μοι | ἔργον πλεῖστον (v. la nota del Kock a. q. l. p. 115). L'opinione seguita da Socrate che il pensiero sia omogeneo all' aria, ed espresse nei versi 227 ss.

οὐ γὰρ ἄν ποτε
ἐξεῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα,
εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα
λεπτὴν καταμίξας εἰς τὸ ὅμοιον ἀέρα.

senza dubbio si collega direttamente a Diogene Apolloniate [56]), tanto più che, come ha mostrato il Diels, le parole seguenti οὐ γὰρ ἀλλ' ἡ γῆ βίᾳ | ἕλκει πρὸς αὑτὴν τὴν ἰκμάδα τῆς φροντίδος, hanno una sorprendente corrispondenza colle parole di Teofrasto (De Sensu 44 Doxogr. 511), che riferisce la dottrina dell' Apolloniate, φρονεῖν δ', ὥσπερ ἐλέχθη, τῷ ἀέρι καθαρῷ καὶ ξηρῷ· κωλύειν γὰρ τὴν ἰκμάδα τὸν νοῦν [57]) accettata da Aristotele (De Part. An. III 10 672 b 34 — 673 a 1.). Ma risale, secondo ogni indizio, ad Anassagora e ad

[56]) Arist. De An. I 2, 405 a 2 e Diog. Fragm. 6 (Mullach) Simplic. Phys. 32 v. 152. Il Diels e sopratutto Teofrasto De Sensu. 39. (Doxogr. 510 11) Διογένης δ' ὥσπερ τὸ ζῆν καὶ τὸ φρονεῖν τῷ ἀέρι καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀνάπτει. διὸ καὶ δόξειεν ἂν τῷ ὁμοίῳ ποιεῖν (οὐδὲ γάρ τὸ ποιεῖν εἶναι καὶ πάσχειν, εἰ μὴ πάντα ἦν ἐξ ἑνός cfr. Arist. De gen. I 6 322 b. 13). τὴν μεν ὄσφρησιν τῷ περι τὸν ἐγκέφαλον ἀέρι, cfr. anche Archer-Hind, The Phaedo of Plato p. 126.

[57]) Senec. Nat. Quaest. IV. 2. 29. e gli altri luoghi citati dal Kock. a. q. l. p. 80: e corrisponde al punto di vista di Diogene il fatto che Socrate nelle Nubi sta sospeso in una cesta per non aver contatto coll' umidità della terra, impedimento al pensiero, come ha ben notato il Weygoldt, Archiv I 2,

Anassimene[58]), e nella sostanza è d'origine Pitagorica. Come ad una intuizione pitagorica[59]) si collega l'unificazione che fa Socrate nelle Nubi, dell' Aria dell' Etere e delle Nubi, ch'egli invoca (Nubb. v. 265) complessivamente: tutto ciò adombra in forma rappresentativa il concetto socratico della invisibilità e incorporeità degli Dei (Mem. IV. 3. 13.). Risponde egualmente ad una dottrina d'Anassagora, e già di Senofane e di Eraclito, e come pare molto diffusa alla metà del V secolo[60]), la teoria del fuoco celeste a noi circostante che Socrate espone a Strepsiade Nub. 95 ss.

170, il quale ha reso probabile che questa come altre dottrine di Diogene si debban riconoscere nei due scritti pseudoippocratici De Flatibus, e De Morbo Sacro. Solo è da rilevare che in Socrate poteva ben essere un ricordo d'Eraclito, dal quale l'ha certo derivato Diogene. Fragm. 74 (Byw.) ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη (sul quale cfr. la mia memoria in Atti dell' Accademia di Scienze morali e Pol. di Napoli vol. XXII 1888 p. 22 ss.) e Fr. 79 (Phil. de Prov. II 109). Fr. 68. e 73. ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου .... ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

[58]) Aet. Plac. IV. 3. 2 οἱ δ' ἀπὸ Ἀναξαγόρου ἀεροειδῆ ἔλεγον (τὴν ψυχὴν) δὲ κ. σῶμα Stob. Ecl. I 46. (Doxogr. 387) Ἀναξιμένης, Ἀναξαγόρας, Ἀρχέλαος, Διογένης ἀερώδη. Theodor. Gr. aff. cur. V, 18. Nè so perchè lo Zeller respinga queste testimonianze (I⁴, 905): cfr. Gehring Ueber den Sokrates in d. Aristoph. Wolken Gera 1873. p. 9, il quale ha fatti molti ravvicinamenti fra le intuizioni fisiche delle Nubi e le altre dei fisiologi.

[59]) Gehring. o. c. p. 9. Kock a. q. p. 85. cfr. il mio scritto in Archiv I 4. 1888. Schol. ad v. 225 ἀμφότερα εἰς τὸν Σωκράτην νοῶνται, ὅτι τε ἀέρα καὶ ἥλιον καὶ νεφέλας καὶ ὅσα τοιαῦτα ἐφρόντιζε καὶ ἐφιλοσόφει καὶ ὅτι αἰθέριον ἑαυτὸν ἡγεῖτο, καὶ ὑπὲρ αὐτὸν μονονοὺ τὸν ἥλιον.

[60]) Plac. II 13. 4 Ἀναξαγόρας τὸν περικείμενον αἰθέρα πύρινον μὲν εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν Stob, Ecl. I 24. (Doxogr. 341). Plac. II 13, 28 Ξενοφάνης ἐκ νεφῶν μὲν πεπυρωμένων, σβεννυμένους δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἀναζωπυρεῖν νύκτωρ καθάπερ τοὺς ἄνθρακας (Doxogr. 343). cfr. Empedocle Plac. II 12, 13 (Dox. 341). L'immagine dei carboni è anche in Eraclito Sext. Math. VII, 12. Questa relazione colle dottrine dei fisici fu già notata dal Grothe, De Socrate Aristophanis p. 98. cfr. Kock. p. 63: negata invece dal Coen, Le Nubi d'Aristofane 1871 p. 19. Lo scoliaste (Schol. in Nubb. ed. Dübner p. 85) dice che Cratino nei Panopti fece la stessa accusa al filosofo Ippone, come Aristofane stesso l'attribuisce al matematico Metone (Aves 1001): il che mostra che, anche senza volerla considerare coll' Hermann come un proverbio, era molto diffusa anche in Atene. Schol. ad Nubb., 96 δύο γάρ κατ' αὐτοῦ ταῦτα προθεὶς ἐγκλήματα, τὸ περὶ τοῦ οὐρανοῦ. ὅτι ἐστὶ πνιγεὺς ..... τὸ μὲν κοινὸν τῶν φιλοσόφων ἁπάντων (sc. ἔγκλημα).

ἐνταῦθ' ἐνοικοῦσ' ἄνδρες, οἳ τὸν οὐρανὸν
λέγοντες ἀναπείθουσιν ὡς ἔστιν πνιγεύς,
κἄστιν περὶ ἡμᾶς οὗτος, ἡμεῖς δ' ἄνθρακες.

Nello stesso modo la spiegazione che Socrate dà del fulmine (v. 404 ss.) e del tuono (v. 376 ss., 383 ss.) si collega ad intuizioni proprie non solo di Anassagora e di Diogene[61]), ma anche di Democrito[62]) perchè lo fa credere non solo il trovarla attribuita a Metrodoro (Plac. III, 3. 3. Dox. 368), ma il ritrovarla riprodotta in Lucrezio

VI, 121 ss. (Lachmann)
hoc etiam pacto tonitru concussa videntur
omnia saepe gravi tremere et divolsa repente
maxima dissiluisse capacis moenia mundi,
cum subito validi venti conlecta procella
nubibus intorsit sese, conclusaque ibidem
turbine versanti magis ac magis undique nubem
cogit uti fiat spisso cava corpore circum,
post ubi comminuit vis eius et impetus acer,
tum perterricrepo sonitu dat fissa fragorem.
Nec mirum; cum plena animae vesicula parva
saepe det haut parvum sonitum displosa repente

(cfr. 185 ss. e la spiegazione del tuono v. 124 ss). Stob. Ecl. I 29. 11 (Dox. 369) Δημόκριτος βροντὴν μὲν ἐκ συγκρίματος ἀνωμάλου τὸ περιειληφὸς αὐτὸ νέφος πρὸς τὴν κάτω φορὰν ἐκβιαζομένου. κτλ. E come Strepsiade, ripetendo una dottrina appresa alla scuola di Socrate dice che il sole trae in alto l'acqua della terra v. 12. 80 τὸν ἥλιον | ἕλκειν κάτωθεν ταὐτὸ τοῦθ' ὕδωρ πάλιν, ripete la dottrina attribuita a Diogene Scholl. Apoll. Rhod. 4, 269. Διογένης ὁ Ἀπολλωνιάτης ὑπὸ ἡλίου (φησὶν) ἁρπάζεσθαι τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης e contenuta anche nell' Ippocratico De aere 737 (K) ὁ ἥλιος ἀνάγει καὶ

[61]) Anassagora presso Plac. III 3. 1. Stob. Ecl. I, 29 (Doxogr. 368.) Hippol. Philos. 8, 11 (Doxogr. 463) βροντὰς δὲ ἀστραπὰς ἀπὸ θερμοῦ γίνεσθαι ἐμπίπτοντος εἰς τὰ νέφη. Diog. L. II, 9. Diogene Apolloniate presso Plac. III 3, 8: teoria che si collega colla sua ipotesi sulla natura dei terremoti presso Seneca Nat. Quaest. IV 2, 28 e VI, 15. cfr. Dümmler Akademika p. 228.

[62]) E si potrebbe dire anche di Anassimandro, stando alla dossografia. Plac. III 2. 1 (Dox. 368) Hippocr. De aere aq. et. loc. I, 538 Kühn.

ἐναρπάζει τοῦ ὕδατος τὸ λεπτότατον καὶ ἀπὸ τῆς θαλάσσης[63]), così quando Aminia, rispondendo a Strepsiade, afferma che il mare è sempre eguale, οὐ γὰρ δίκαιν πλείον' εἶναι (v. 1291), riproduce un concetto di Eraclito[64]), e forse meglio di Anassagora[65]), che cioè l'universo non si accresce nè diminuisce; nello stesso modo che i versi Nubb. 616 ss., sono una caricatura della teleologia di Socrate sull' utilità della luce lunare Mem. IV 3, 4.

Ma se questa corrispondenza sostanziale fa Aristofane e Senofonte non bastasse, noi ne possiamo trovare una conferma nel luogo del Fedone platonico, del cui valore storico abbiamo già parlato. Un paragone delle dottrine esposte da Socrate nelle Nubi, e quella a cui Socrate dice d'aver prestato fede un tempo, nel Fedone, ci offre notevoli punti di corrispondenza. Nelle Nubi noi abbiamo trovata, esposta da Socrate, la teoria di Diogene e già di Anassagora, che il pensiero sia omogeneo all' aria circostante: dottrina che ritroviamo pure fra quelle accolte da Socrate nel Fedone (96 B). Fra queste però che vi sono enunciate, sembra ch' egli avesse preferito l'altra ch' egli così esprime (ib.) ἢ τούτων (sc. αἷμα, ἀήρ, πῦρ) μὲν οὐδὲν, ὁ δ' ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὁρᾶν καὶ ὀσφραίνεσθαι κτλ. Ora una tale opinione che il pensiero stesse nel cervello, nonostante la contraria affermazione di Ateneo[66]) era comune a molti dei fisici antichi: poichè la troviamo attribuita ai Pitagorici, ad Alcmeone[67]), a Democrito[68]) ad Ippocrate[69]) e so-

[63]) Il Gehring o. c. p. 10 richiama la teoria d'Anassimene. Ma io trovo che la dossografia di lui Plac. III 4, 1 (Doxogr. 370) ci dà una teoria ben diversa.

[64]) Fr. 23 Byw., cfr. quanto ne ho scritto in Archiv III 2, p. 241. Anche Nubb. v. 1179, si può confrontare coi frammenti eraclitei 120 e 35 (Byw.).

[65] Fragm. 14 (Mullach) γιγνώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶ οὐδὲ πλέω. οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλέω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεί.

[66]) Athen II 66 cfr. Archer-Hind, The Phaedo of Pl. p. 126.

[67]) Diog. L. VIII. 30 (Πυθάγορας) φρένας δὲ καὶ νοῦν, τὰ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ. cfr. su questi supposti rapporti di Socrate coi Pitagorici Hermann, De Socr. mag. 46. Plac. IV. 17, 1 (Dox. 407.) Stob. Ecl. I 54. Ἀλκμαίων ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ εἶναι τὸ ἡγεμονικόν· τούτῳ οὖν ὀσφραίνεσθαι ἕλκοντι διὰ τῶν ἀναπνοῶν τὰς ὀσμάς. Teophr. De Sensu, 26.

[68]) Plac. IV. 5. 1 Πλάτων, Δημόκριτος ἐν ὅλῃ τῇ κεφαλῇ. (Dox. 391) Theophr. De Sensu, 56. Empedocle presso Teofrasto De Sensu 26.

[69]) Pseudipp., De morb. Sacr. 17. VI. 372. (Littré) Weygoldt. Archiv I 2.

pratutti a Diogene d'Apollonia. Da Teofrasto raccogliamo difatti che, secondo Diogene, le due dottrine che il pensiero fosse l'aria ed avesse la sede sua nel cervello erano necessariamente collegate. De sensu 39, (Doxogr. 510). *Διογένης δ' ὥσπερ τὸ ζῆν καὶ τὸ φρονεῖν τῷ ἀέρι καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀνάπτει . . . . . τὴν μὲ ὄσφρησιν τῷ περὶ τὸν ἐγκέφαλον ἀέρι . . . . τὴν δ' ἀκοήν. ὅταν ὁ ἐν τοῖς ὠσὶν ἀὴρ κινηθεὶς ὑπὸ τοῦ ἔξω διαδῷ πρὸς τὸν ἐγκέφαλον κτλ.*[70]). Le due dottrine fisiche di Socrate nel Fedone intorno alla natura del pensiero e quella da lui espressa nelle Nubi d'Aristofane (v. 227 ss.) appartengono dunque alla fisica di Diogene e formano una dottrina sola.

Fra le opinini cosmologiche conosciute da Socrate in quella che il Fedone chiama „prima navigazione" alla ricerca delle cause, vi è l'ipotesi atomistica e d'Anassagora, e già forse d'Anassimandro, sulla *δίνη* come causa cosmica. Phaed. 99 b *διὸ δὴ καὶ ὁ μέν τις δίνην περιτιθεὶς τῇ γῇ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ μένειν δὴ ποιεῖ τὴν γῆν.* Ora la ritroviamo fra le opinioni professate da Socrate e dalla sua scuola nelle Nubi d'Aristofane v. 380 ss., 828, ed è perciò che la ritroviamo anche spesso riprodotta da Euripide (Peirith. Fragm. 2. Alc. 244. cfr. Kock p. 100). È da notare anzi che il Socrate platonico respinge, come una confusione volgare, lo scambio fra causa e condizione necessaria, quello appunto che fa il popolano Strepsiade nelle Nubi a instigazione del Socrate fisico (p. e. v. 368 ss.) Phaed. ib. *ὃ δή μοι φαίνονται ψηλαφῶντες οἱ πολλοὶ ὥσπερ ἐν σκότῳ, ἀλλοτρίῳ ὀνόματι προσχρώμενοι, ὡς αἴτιον αὐτὸ προσαγορεύειν.* E quella difficoltà che Socrate dal punto di vista del meccanismo e della fisica accenna quanto al rapporto dell' unità e della dualità (Phaed. 97 a), non è quella stessa che comicamente esprime Fidippide al v. 1181 *οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπως | μί' ἡμέρα γένοιτ' ἂν ἡμέραι δύο?*[71])

p. 165 ss. Theodor. V, 22 (Doxogr. 391) *Ἱπποκράτης μὲν γὰρ και Δημόκριτος κ. Πλάτων ἐν ἐγκεφάλῳ τοῦτο ἱδρῦσθαι εἰρήκασιν.* Tertull. De An. c. 15 (Doxogr. 202). Pseudippocr. De Flatibus, 3. (IV, 91 Littré).

[70]) Plac. IV 16, 2. Stob. Ecl. I 53. (Eox. 406) *Διογένης τοῦ εν τῇ κεφαλῇ ἀέρος ὑπὸ τῆς φωνῆς τυπτομένου καὶ κινουμένου.*

[71]) La dottrina dell' aria come materia cosmica, che era molto diffusa, abbiamo detto, anche in Atene ai tempi di Socrate (cfr. Kock p. 85), risaliva

Questi riscontri fra il luogo del Fedone e le Nubi provano come tutti gli altri più o meno esatti ravvicinamenti fra alcune espressioni senofontee e le dottrine di Diogene Apolloniate, su cui insiste il Dümmler (p. 119 ss), risalgono sostanzialmente a Socrate stesso. E se anche è vero che la teleologia dei capp. I 4, IV 3 di Senofonte e il sistema del Cratilo platonico presuppongono la stessa fisica eclettica, mista dei dogmi di Eraclito Anassagora e Diogene (Dümmler o. c. p. 113): che ambedue hanno la stessa tendenza monoteistica la cui derivazione panteistico-materialistica si riconosce in Senofonte; e che finalmente la fonte comune è Antistene a cui aderisce in quelle parti Senofonte, la conseguenza che ne possiamo trarre è questa: Che il Socrate di Antistene è ben diverso da quello a cui Senofonte attribuisce una assoluta avversione per la Fisica, ed è per tal rispetto affine a quello che apparisce da alcuni luoghi platonici. Questa terza tradizione intorno a Socrate, come il Dümmler la chiama, proveniente da Antistene e dei Cinici, ci riconduce dunque anch' essa ad una cultura fisica di Socrate. Il che conferma che all' „Archelao" di Antistene risalga la notizia di Seneca (De Benef. 5. 6) sul rifiuto di Socrate all' invito di Archelao di Macedonia, uno dei cui motivi sarebbe stato l'ignoranza di costui delle cose fisiche (rerum natura), alle quali invano l'avrebbe iniziato Socrate (cf. Bernays Phokion p. 114).

Se ora ci volgiamo a ricercare nelle più certe dottrine di Socrate le traccie di quella ἐκλογή dall' opere e dalle dottrine degli antichi fisici di cui parla Senofonte (Mem. I 6, 14), non ci sarà difficile ravvisarla anche nei punti più capitali del Socratismo. Come il Welcker trova in Prodico un „precursore di Socrate" (Kl. Schriften II)[72], così noi possiamo estendere la ricerca dei precedenti storici del metodo e delle dottrine socratiche. Aristotele che

già ad Anassimene, la cui cosmologia poteva essergli nota. Nubb. v. 264 dice dell' aere ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον, che risponde ad una delle dottrine che Socrate dice d'aver conosciute Phaed. 99 b. ὁ δ' ὥσπερ καρδόπῳ πλατείᾳ βάθρον τὸν ἀέρα ὑπερείδει. Anassimene presso Hippol. Phil. 7 (Dox. 261. 2 τὴν δὲ γῆν πλατεῖαν εἶναι ἐπ' ἀέρος ὀχουμένην. Plutarc. Strom. 3 (Doxogr. 580. 2). La corrispondenza fra il Fedone 96 b. e il Pseudoippocrate De Carn. 2 (I, 425 Kühn) è stata già notata dal Dümmler Akad. 228.

[72]) cfr. Dümmler, Akad. 160 ss.

proclama come un merito proprio di Socrate l' ὁρίζεσθαι καθόλου (Met. I 6. 987b. 1. XIII 4 1078b. 27: 9. 1086b. 2). tuttavia nel secondo di questi luoghi. e sopratutto De Part. An. I 1. 642a. 26. Phys II 2. 194a. 20. riconosce che su questa via era stato preceduto. in parte almeno. dai Pitagorici da Empedoccle e più specialmente da Democrito. sebbene attenui l'importanza di questa preparazione, sia limitando le definizioni di Democrito alle fisica. sia rilevando come esse non erane il resultato di un medodo scientifico[73]. Ma il fatto rimane in dubitabile, che Aristotele considera Democrito come precursore di Socrate. come io riconosco col Natorp contro il Diels e il Windelband[74] La priorità di Socrate è difatti circoscritta all' applicazione del metodo delle definizioni alle ricerche morali. (Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου.) — Ma Democrito lo aveva già precedute nel campo della fisica (τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον). e perciò dice di lui Δημόκριτος πρῶτος . . . ἐπὶ Σωκράτους. e lo annovera fra i προγενέστεροι. (De Part. con. l. c.). Socrate non fa che svolgere (ηὐξήθη) l'indirizzo democriteo. Nè la cronologia vi si oppone[75]. I luoghi aristotelici ora allegati ci fanno anche intravedere che in certo modo il pensiero di Democrito potè avere azione sopra Socrate suo contemporaneo circa ad un epoca nella quale troviamo che questi non aveva ancora mutata la direzione del suo pensiero. Con questo non neghiamo al Diels che l' excerpto di Simplicio non si debba nella sua sostanza a Teofrasto. e che quindi Diogene d'Apollonia non abbia attinto al Μέγας διάκοσμος di Leucippo. Se anche non si può negare la dipendenza di Diogene da Leucippo attestata da Teofrasto. ciò non esclude che l'ἀκμή scientifica di Democrito si possa far risalire di qualche anno più su del 420.

[73]) Met. l. c. ἐπὶ μικρὸν Δημ. ἥψατο μόνον (τῶν φυσικῶν). Phys. l. c. ἐπὶ γάρ τι μέρος Ἐμπ. κ. Δημ. τοῦ εἴδους κ. τοῦ τί ἦν εἶναι ἥψαντο. De Part. l. c. ἥψατο μεν Δημ. πρῶτος. ὡς οὐκ ἀναγκαίου δὲ τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ ἀλλ' ἐκφερόμενος ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πράγματος. cfr. pei Pitagorici quanto dice Met. I 5 987 a, 20.

[74]) Diels Rhein. Mus. XLII 1887 1 — 14. Archiv. I 2. 250. Windelband. Gesch. d. alten Phil. 1888 p. 92, 5. Natorp Rhein. Mus. XLII 1887. 375. Philos. Monatsh. 1889. 358.

[75]) cfr. Arist. Meteorol. II, 7. Diog. IX 41.

Nelle Nubi d'Aristofane son riprodotti in fatti non solo dottrine di Diogene, d'Archelao, d'Anassagora, ma, come abbiamo visto, di Democrito: nel 423 eran dunque assai note, e nulla esclude che potessero esser tali, anche se il μικρὸς διάκοσμος non fu composto che nel 420 (Zeller I[4] 762). Democrito, secondo la cronologia d'Apollodoro, era stato allievo d'Anassagora fino dal 430 e forse anche prima, e in questo decennio ben poteva aver acquistata rinomanza. Nè molto significato può attribuirsi alle caratteristiche parole di lui riferite di Diogene IX. 36 ἦλθον εἰς 'Αθήνας καὶ οὔτις με ἔγνωκεν, le quali non sappiamo nè a qual opera di Democrito appartengono nè a qual' epoca della sua vita si riferiscono, e in ogni modo potrebber significare che fosse ignota la sua persona, non già le sue dottrine. Tutto fa credere all' incontro che l'azione di Democrito sul pensiero di Socrate appartenga a quel periodo della vita scientifica di questi precedente al 423 che Aristotele solo oscuramente doveva conoscere[76]).

Ora se poniamo mente alle relazioni molto probabili storicamente[77]) fra Democrito e Ippocrate suo contemporaneo, troveremo naturale che in molti antichi scritti della collezione ippocratica abbondino le definizioni. Nel trattato π. ἀρχ. ἰατρικῆς si accenna come ad una tendenza comune ai medici e ai fisici (σοφισταὶ) del tempo il ricercare innanzi tutto τι ἐστὶν ἄνθρωπος, o come dice l'altro libro De diaeta la φύσις ἀνθρώπου. De Prisca med. 20 (I 620 L) λέγουσι δέ τινες καὶ ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ ἔνι (δυνατὸν Reinhold) ἰητρικὴν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὅ τι ἐστὶν ἄνθρωπος, ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους· τείνει δὲ αὐτοῖς ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ 'Εμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἳ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὅ τι ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὅθεν συνεπάγη, il qual passo sembra al Gomperz[78])

[76]) Lo Zeller stesso scrive (I[4] 762 „er (Dem.) als Schriftsteller auftrat, ehe Sokrates als Philosoph seine Wirksamkeit gewonnen hatte; dem Aristoteles war aber Sokrates ohne Zweifel, wie uns, zunächst aus dem letzten Jahrzehend seines Lebens, als der Lehrer Plato's und Xenophon's und der übrigen Männer bekannt, die seine Philosophie allein in sokratischen Schulen fortgepflanzt haben.

[77]) Windelband, Gesch. d. alt. Phil. 91 s.

[78]) Gomperz Sitzungsber. d. Wiener Akad. Bd. CXX 1890 p. 184. Questa

una allusione polemica all' altro De diaeta I 2 (VI 468 L) φημὶ δὲ δεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς συγγράφειν περὶ διαίτης ἀνθρωπίνης πρῶτον μὲν παντὸς φύσιν ἀνθρώπου γνῶναι καὶ διαγνῶναι. γνῶναι μὲν ἀπὸ τίνων συνέστηκεν ἐξ ἀρχῆς. διαγνῶναι δὲ ὑπὸ τίνων μερέων κεκράτηται κτλ.. Nello stesso modo l'autore, contemporaneo di Socrate, del περὶ τέχνης ricerca innanzi tutto che cos' è la medicina (καὶ πρῶτόν γε διοριεῦμαι ὃ νομίζω ἰητρικὴν εἶναι De Arte 3. 44. 10 Gomperz): metodo che nella sostanza risponde a quello che dal Fedro platonico sappiamo essere stato seguito da Ippocrate[79]), e del quale poteva ben averlo appreso nella sua vita scientifica il suo contemporaneo Socrate. Già nel periodo delle sue ricerche fisiologiche questi pare sentisse nascere il problema della scienza, se stiamo alla testimonianza del Fedone 96 a ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι. εἰδέναι τὰς αἰτίας ἑκάστων. διὰ τί γίγνεται ἕκαστον. καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι, e se si tien conto delle molte allusioni al metodo socratico che s'incontrano nelle Nubi (v. 474—79. 483. 500, 740, 743. 761, 842 v. 137, 477 e Rendic. d. Accad. dei Lincei 1886 p. 286, s).

Se dal metodo della definizione dei concetti, passiamo al contenuto della dottrina socratica, anche qui è possibile segnare alcuni punti delle dottrine precedenti a cui si collega. Per questo rispetto noi ci limitiamo qui a due soli di essi, accennando all' l'attinenze del Socratismo con Eraclito da un lato, e coll' etica democritea dall' altro.

La notizia, sopra riferita, che Socrate avesse cognizione del libro d'Eraclito, e lo tenesse in assai pregio, nonostante l'oscurità sua, (Diog. II. 25: IX. 11) mostra, se non altro, che agli antichi non era ignota affatto quest' attinenza fra le dottrine dei due pensatori. I quali già si rassomigliano anche a certi loro caratteri esterni. Socrate al pari d'Eraclito apparisce spregiatore della πολυμαθίη, e come egli da sè stesso si chiama αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας, così Eraclito sembra compiacersi della sua antodidaxia Fr. 80

affinità fra lo spirito della ricerca ippocratica e il metodo Socratico fu già notato dal Grote Hist. of Gr. VIII. 111.

[79]) Phaedr. 270 c. e seq. E . . . δῆλον ὡς ἄν τῳ τις τέχνῃ λόγους διδῷ, τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως τούτου, πρὸς ὃ τοὺς λόγους προσοίσει.

ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν (Byw.). E sebbene questo frammento eracliteo sia interpetrato in questo senso speciale dallo Zeller e Schuster, secondo Diogene (IX, 5) e altri antichi[80]), tuttavia non puo negarsi che non accenni a quella necesità della riflessione interiore come principio e punto di partenza del sapere, che anticipa il γνῶθι σεαυτόν di Socrate. Che non abbia un significato personale, ma generale[81]), resulta già del modo con cui Plutarco riferisce il detto di Eraclito ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπραγμένος, e del ricongiungere ch' esso fa questo solenne principio eracliteo al motto delfico e al principio socratico[82]): nel che è segnito da Giuliano Or. VI p. 185 a. e forse ora stato preceduto da Aristotele, la cui autorità egli cita. Della necessità e della utilità del conoscer sè stessi, e del σωφρωνεῖν secondo Eraclito fa fede l'altro frammento 106. ἀνθρώποις πᾶσι μέτεστι γιγνώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρωνεῖν, a cui risponde tutta la dottrina socratica intorno alla sofrosyne come virtù massima, e alla importanza del conoscere sè stessi. Mem. IV 2, 26 ἐκεῖνο δὲ οὐ φανερὸν, ὅτι διὰ μὲν τὸ εἰδέναι ἑαυτοὺς πλεῖστα ἀγαθὰ πάχουσιν ἄνθρωποι: Se per Socrate la vera virtù morale è la saggezza e la vera sapienza è operare secondo natura, cioè vincere ogni vana prepotenza e presunzione, il contraporre il σωφρονεῖν all' ὑβρίζειν (Xenoph. Cyr. 8, 1. 30), Eraclito lo aveva preceduto dicendo Fr. 107 σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας (Schuster p. 310), — cfr. 40. 103, e 132.

---

[80]) Dio Crysost. Or. 55. p. 292 Reiske Tat. Or. adv. Graec. 3. e gli altri presso Bywater Her. reliq. 1877 p. 34. Schuster Her. von Eph. p. 60.

[81]) Pfleiderer Heraklit von Ephesus p. 60 s. cfr. Teichmüller Neue Studien I, 181 s. Ma anche nel senso personale la corrispondenza fra Eraclito e Socrate rimane quanto al processo di formazione della loro coscienza scientifica. Significativo è l'anedduto a cui Diogene ricollega il detto eracliteo. Secondo esso anche Eraclito avrebbe cominciato da una confessione di inscienza (καὶ νέος ὢν ἔφασκε μηδὲν εἰδέναι).

[82]) Adv. Colot. 20 ὁ δὲ Ἡράκλειτος, ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπραγμένος, „Ἐδιζησάμην, φησὶν, ἐμεωυτόν", καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θειότατον ἐδόκει τὸ Γνῶθι σαυτόν. ὃ δὴ καὶ Σωκράτει ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν ἐνέδωκεν, ὡς Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς εἴρηκε. A queste assonanze fra i due filosofi accenna appena il Mohr, Histor. Stellung Heraklits 1876 p. 16 s.

Socrate prima di giungere al principio della sua riforma, interroga gli altri, e da questo suo sindacato esce persuaso che nessuno di essi sa veramente (Apol. 20 c ss.). Ora questo medesimo processo trasparisce del Fr. 68 ὁκόσων λόγους ἤκουσα οὐδεὶς ἀφικνέεται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν, ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον [83]). Ma come il dubbio socratico è principio di ricerca nuova, cosi per Eraclito la speranza di trovare il vero deve sollecitar gli animi (Fr. 7). Solo bisogna conoscere i limiti della potenza umana perchè secondo Eraclito (Fr. 10) φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, e gli Dei, secondo Socrate, riservano a sè stessi la notizia di alcune leggi naturali (Mem. I 4, 8 IV. 3. 13—7. 6). Quindi la necessità di muovere dai presupposti della coscienza comune, riconosciuta da Eraclito (Fr. 91 ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων. 92. δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ) non meno che da Socrate (Mem. IV 6, 15). Ma come questi sa che la vera scienza sta nell' argomentare l'invisibile dal visibile. (Mem. IV 3, 13—16) così già Eraclito aveva detto che l'armonia invisibile nell' universo è superiore anche all' ordine visibile Fr. 47. ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείσσων [84]).

Nè meno notevole è l'accordo del pensiero di Socrate con Eraclito rispetto al punto di conciliazione fa il soggetto e l'universalità obbiettiva. L'energia con cui Socrate afferma la sua ragione individuale nel Gorgia 472 A rammenta l'εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος

[83]) Come si vede, rispetto al senso dell' ultime parole del frammento, io torno alla interpetrazione dello Zeller I⁴ 572, 1, seguita in sostanza anche dal Pfleiderer Die Phil. d. Her. p. 60. Eraclito accenna alla originalità e all' autarchia delle vera sapienza rispetto all' opinione popolare. Le difficoltà del Gomperz, Zu Heraklit's Lehre. aus den Wiener Sitzungsbr. 1887 p. 40 non mi sembrano convincenti: valgono bensi contro l'interpretazione delio Schuster, Her. von Eph. p. 12 che vi trova un significato scettico, contradetto da molti altri frammenti eraclitei. Anche nell' ipotesi che il Gomperz presenta (ib. p. 11) sulla forma primitiva del frammento (escludendo cioè le parole ὅτι σοφὸν κτλ.). il senso generale del frammento è questo: che per Eraclito nessuno dei λόγοι, o cioe delle dottrine da lui conosciute, si può dire vera cognizione scientifica (un γινώσκειν). Se invece accettiamo come eraclitee anche l'ultime parole, è forse da vedervi anche un senso morale: cioè un accenno a quel χωρισμός filosofico di cui parlano il Teeteto e il Fedone platonico.

[84]) Dümmler Akademika 1889 p. 122 s.

ῃ, di Eraclito (Fr. 113). Ma per l'uno e per l'altro non è l'individuo che valga come tale, bensì ciò che v' è di universale in esso, poichè nella conscienza individuale si manifesta il λόγος ξυνὸς e il νόμος divino. Fr. 1. οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντες κτλ. E perciò in Eraclito si trova chiaro quel concetto che ritroviamo poi formulato nel colloquio fra Socrate ed Ippia nei Memorabili (IV 4 19 ss.), cioè che le leggi umane si fondano tutte sul θεῖος νόμος che è anche la legge della natura[85]). Fr. 91. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου κτλ.

Questi ed altri più speciali raffronti che si potrebber fare fra intuizioni eraclitee e socratiche[86]), confermano quella tradizione antica che ci parla del libro d'Eraclito letto ed ammirato da Socrate. Ma se il metodo e la dottrine socratiche hanno i loro precedenti storici, non meno notevoli sono quelli dell' Etica, in cui si suol riporre gran parte dell' originalità di Socrate, coll' Etica democritea. Anche a chi non consente col Rohde nel dubitare dell' autenticità dei frammenti morali che portano il nome di Democrito, e l'ammette per la maggior parte di essi collo Zeller, il Diels[87]), e la maggior parte degli storici moderni, la posizione storica dell' etica di Democrito, tenendo conto anche del silenzio su di essa d'Aristotele, presenta un grave problema. Se col Windelband[88]) si distacca De-

[85]) cfr. quanto ne scrissi in Archiv III, 2 p. 246 ss. e Blass, Natural. zu Platon's Zeit 1887.

[86]) Il Dümmler p. 123. ha paragonato Mem. IV. 3, 3. con Eraclito presso Plutarc. De Fort. 3. e Mem. I 4, 11. con Eraclito presso Pseudoar. De mundo 6, 104 a. Aggiungo qui altri raffronti. Mem. I 2, 54 con Eraclito fr. 58, fatto già dal Bywater Heracl. reliq. p. 23. Mem. I 4, 12 con Eracl. fr. 7. (Schuster, 17). Mem. I 2, 54. Eracl. fr. 85 (cfr. Phaed. 115 E. cfr. la mia memoria in Atti dell' Acad. di Scienze Mor. e Pol. di Napoli 1888 p. 109 ss. Rend. d. Accad. dei Lincei 1889 p. 588. Mem. dall' Acad. 1890 p. 379). Un eco del concetto eracliteo sulla relatività delle cose si trova anche in Mem. III 8, 8, e il concetto socratico della morte come un sonno o come promessa d'un avvenire migliore quale apparisce nell' Apologia platonica, è già assai chiaro in Eraclito. Fr. 122 cfr. 64.

[87]) Diels, Stettiner Philologenversamml. 1880 p. 109 cfr. Heinze, Eudämon. in d. gr. Phil. 1884 p. 703 ss. Una eliminazione critica di ciò che non pare autentico nell' attuale collezione ha cominciato a farla il Freudenthal, Die Theol. d. Xenophanes 1886 p. 37 s.

[88]) Windelband, Gesch. d. alt. Phil. 1888 p. 89 s. Gesch. d. Phil. 1889

mocrito dal naturalismo presocratico e si contrappone a Platone, l'Etica democritea perde gran parte di quella sua originalità ed importanza, che il Windelband pure gli attribuisce, non potendo, in tal caso, considerarsi come indipendente dell' influsso della socratica. Ma chi, come noi, crede che, nell' Etica, Democrito non abbia sentito ancor efficacemente il contatto della sofistica, e preceda Socrate, deve pur riconoscere che nei frammenti democritei appariscono le linee fondamentali dell' Etica socratica. Certo siamo ancora molto lontani dalla elaborazione scientifica dell' Etica iniziata da Socrate, come dice lo Zeller (I 4 827), ed è eccessivo il Windelband (Gesch. d. alt. Phil., 101) scrivendo che l'Etica democritea è nel contenuto suo „perfettamente all' altezza della socratica"[89]), ma è fuor di dubbio che in Democrito per primo incontriamo anche più che un rudimento di sistema etico, e ch' egli s' è già posto assai chiaramente il problema del sommo bene[90]), e ne ha cercata una soluzione che ha avuto efficacia anche al di fuori della scuola epicurea, pur riconoscendo che, nonostante gli sforzi dell' Hirzel del Natorp, dello Ziegler e del Windelband[91]), non sieno chiari i nessi fra l'Etica e l'insieme della dottrina democritea.

Se è vero, come ha supposto il Natorp (Archiv III, 4 529) che Platone assai per tempo conobbe l'Etica di Democrito, nulla esclude che nell' ultimo ventennio della sua vita ne avesse notizia anche Socrate. Dalla notizia sulla relazione fra Socrate e Democrito presso Cicerone (De Fin. V, 29, 87) che ora il Kahl[92]) ha dimostrato risalire a Teofrasto, apparisce che nella scuola peripatetica l'Etica democritea era considerata come l'embrione storico della socratica: nello stesso modo (come osserva giustamente il Diels,

§ 9. Su questo punto v. Natorp. Philos. Monatsh. 1890 p. 358 e Diels Archiv II 4 p. 655.

[89]) Più temperato è il giudizio del Natorp. Forschungen p. 205 „. . . er (Dem.) auch auf ethischen Felde den Vorgängern gegenüber einen wesentlichen Fortschritt zur principiellen Klärung bezeichnete".

[90]) cfr. Ziegler. Gesch. d. Ethik I. 34 ss.

[91]) Hirzel Untersuchungen I p. 110 ss. Natorp. Forsch. p. 201 ss. Windelband, Gesch. d. alt. Phil. p. 99 s. cfr. Diels Archiv II 4 p. 654 s. Ziegler. l. c. Heinze. Endäm. p. 705 s.

[92]) Kahl, Demokritstudien I Dienhofen Gymnas. Programm. 1889 p. 9.

Archiv, IV I p. 117) che nei noti luoghi d'Aristotele la dottrina dei concetti secondo Democrito è citata come l'antecedente del metodo socratico. Ora l'autorità di Teofrasto è, senza dubbio, di gran peso già per se stessa. Ma un raffronto interno dell' Etica socratica, con quello che ci offrono i frammenti più certi di Democrito, ci dimostra la profonda affinità dei loro principi, la quale non può spiegarsi se non con un azione di Democrito sul pensiero di Socrate, poichè il rapporto inverso è escluso dalla testimonianza teofrastea. L'argomento richiederebbe uno studio diligente e compiuto. Noi cimitiamo qui a disegnarne le linee principali. Prima di Socrate, Democrito cerca un principio unico della valutazione morale[93]), che per lui come per Socrate sta nella εὐδαιμονία, centro e fine della vita morale (Fr. 1 cfr. Mem. IV, 2 34): e quel che più monta, lo deduce al pari di Socrate da una condizione o da uno stato dell' animo, l'εὐθυμίη (Fr. 1, 2. cfr. Mem. IV 8, 2, 6)[94]) dalla quale egli aveva intitolato il suo scritto π. εὐθυμίης. Non già dunque nei mutabili beni umani, nei beni esterni (Fr. 5, 6, 58. Democrat. 3[95]) cfr. Mem. IV 2, 35) ma solo in una attività dell' animo consiste la vera felicità, perchè essa sola è un bene che ha durevole e divina natura (Fr. 1; 6; 58 cfr. Mem. I 6, 8). Ora quest' attività si manifesta essenzialmente in quella padronanza su di sè (Fr. 20, 25) o in quella indipendenza da ogni bisogno in cui Socrate vede una approssimazione dell' uomo alla divinità (Mem. I 6, 6, 10 — cfr. Dem. Fr. 41; 6).

Ma ben più significativo è l' accordo di Socrate con Democrito quanto alla condizione capitale di questa felicità o autarchica morale, cioè nell' assegnare che già Democrito aveva fatto come mezzo alla virtù e alla felicità la razionalità, la σύνεσις e l'ἐπιστήμη (Fr. 135, 136). Da questa, al pari di Socrate, Democrito deduceva ogni virtù[96]), come nell' ignoranza aveva, prima di Socrate, cercata la

---

[93]) Ziegler l. c.

[94]) Zeller I⁴ 143, 1. 155 s. Ziegler I. 35. Windelband o. c. 100 s.

[95]) Der Eudämonismus in d. gr. Phil. 711 s.

[96]) Già lo Ziegler I, 34 e s. e l'Heinze Eud. in gr. Phil. p. 711 osservarono come in Democrito c'è il germe dell' intellettualismo socratico.

radice d'ogni colpa (Fr. 116. Democrat., 39). E se anche Democrito, come l'Heinze rileva, non aveva ben distinto la felicità razionale del sapiente, dalla saggezza pratica e dalla σωφροσύνη (Fr. 35), non si può dire nemmeno che una chiara distinzione si trovi attribuita a Socrate (Mem. IV 6, 7): IV 5, 6 ss.); e ad ogni modo sembra che Democrito, prima di Socrate, avesse attribuita importanza all' opera dell' istruzione che s'aggiunge al dato di natura (Fr. 133. 139. Mem. IV 1, 3).

Chi volesse su questa via continuare a ricercare le corrispondenze, che non possono essere accidentali, fra le intuizioni democritee e le socratiche, dovrebbe rilevare come è già espressa da Democrito, e sia pure da un punto di vista eudemonistico come vuole lo Ziegler (Gesch. d. Eth. I 266), la dottrina di Socrate, quale apparisce in Platone non in Senofonte, che più infelice è chi fa che chi riceve ingiustizia (Fr. 224. connesso col. Fr. 111): come, prima di Socrate e d'Aristotele, abbia rilevato il valore dell' amicizia (Fr. 162, 163, 166), ed abbia intuito quell' antinomia fa l'Etica e la Politica[97]) che lo condusse ad un cosmopolitismo formulato dai sofisti, che come Aristippo da lui derivanno (presso Xenoph. Mem. II 1. 13), ma dal quale non sembra fosse estraneo lo stesso Socrate[98]).

La profonda originalità innovatrice dell' opera di Socrate non esclude dunque, che si debba studiare ed ammettere una graduale formazione del suo punto di vista, prima di giungere al quale egli deve aver tentato, come gli altri pensatori del suo tempo, la filosofia della natura, facendo tesoro di quanto avevano scritto gli antichi (Mem. I 6. 14), e conoscendo quello che aveva scritto Eraclito

[97]) Mi accordo su questo punto collo Ziegler. Philos. Monatshefte 1888 p. 447 per quel che osserva contro il Köstlin.

[98]) Democr. Fr. 225. Se anche le parole di questo frammento originariamente appartenevano ad un poeta, come congettura il Freudenthal. Die Theologie des Xenophanes, 1886 p. 38, ciò non esclude che Democrito avesse fatto suo il concetto dell' antico poeta, e quindi in certo modo può far risalirsi a lui. Anche l'Hirzel (Hermes 1879 p. 363) lo considera come autentico. Nè è senza importanza che il concetto sia riprodotto da Aristippo la cui dipendenza da Democrito è certa. Quanto al Cosmopolitismo di Socrate non si può certo

(press. Clem. Strom. V, 14) χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι.

---

fondarsi sopra Cic. Tuscul. V, 37, 108 o sua Epictet. Dissert. I. 9, 1 (che riposano sopra uno scambio fra Aristippo e Socrate Mem. II 1, 13); ma a me. nonostante la contraria affermazione dello Ziegler I 279, sembra trasparire delle risposte di Socrate ad Aristippo (Ivi. 14) e sopratutto dal colloquio con Ippia Mem. IV. 4. 19 ss. cfr. del resto Bernays Phokion p. 31 s.

XIII.

Zur Geschichte der cynischen Secte.

Erster Teil.

Von

Gottfried Süpfle in Heidelberg.

Nachdem lange Zeit hindurch — bis auf Schleiermachers Tage — die Bedeutung der cynischen Secte vielfach unterschätzt worden war, hat die allerneueste Zeit dieses Unrecht in vollstem Masse wieder gut gemacht. Bei dem lebhaften Interesse, welches man jetzt einzelnen Schulhäuptern derselben zuwendet, sind eine Anzahl eingehender Untersuchungen auf diesem Gebiete hervorgerufen worden. Jedoch sind mit den entschiedenen Aufhellungen, welche wesentliche Teile der Geschichte der Cyniker dadurch erfahren haben, zu gleicher Zeit nicht minder wichtige Punkte getrübt und geradezu entstellt worden. Gegen diese bedenkliche Seite der neuesten Forschungen kann nicht rasch genug Stellung genommen werden. Aus diesem Grunde habe ich meinerseits mich dazu entschlossen, aus den abweichenden Ergebnissen, zu welchen mich meine eigenen Studien geführt haben, die mir besonders wichtig scheinenden hier vorzulegen.

I.

Antisthenes' Verhältnis zu Xenophon.

Gegen die Zuverlässigkeit eines nicht unwesentlichen Teiles unserer Quellen für Socrates Lehre sind in unseren Tagen von einigen Forschern schwere Zweifel erhoben worden. Am stärksten in dieser Hinsicht ist der Angriff von Fr. Dümmler, welcher die

Behauptung aufstellte[1]), die Socratik Xenophons stehe auf dem Boden cynischer Lehre: namentlich in seiner Ethik und Theologie sei er wesentlich von Antisthenes abhängig. Demnach wäre, wie dieser Forscher sich auch ausspricht[2]), Xenophon geradezu ein Plagiator zu nennen und seine Darstellung der socratischen Lehre nicht für den historischen Socrates, wohl aber für die Reconstruction der cynischen Lehre zu verwerten. So wird zu dem einstigen Vorwurfe geistiger Unbedeutendheit, welchen man dem im Altertum so hoch gefeierten Schriftsteller gemacht hat, nun noch ein weiterer und bedeutend schlimmerer Vorwurf, nämlich derjenige der Unselbständigkeit und Unzuverlässigkeit hinzugefügt. Angesichts solcher Angriffe auf Xenophons schriftstellerischen Charakter kann man sich kaum des Eindruckes erwehren, als ob in fortlaufender Linie danach getrachtet würde, die Darstellung, welche Xenophon von der Lehre seines Meisters gegeben hat, immer mehr zu verdächtigen und als eine getrübte, ja als eine verfälschte auszugeben.

Zwar hat die Dümmler'sche Ansicht allerdings auf den ersten Blick etwas Bestechendes. Und so kann man es begreifen, dass dieselbe von gewisser Seite beifällig aufgenommen und sogar geradezu für eine erwiesene Thatsache erklärt worden ist[3]). Aber bei näherer Prüfung fällt dieser Schein, und man erkennt, dass jene Hypothese durchaus jedes äusseren wie inneren Grundes entbehrt. Im folgenden suche ich diese meine Ueberzeugung auch bei den Lesern zu erwecken.

Unter den cynisch gefärbten Stellen, welche Herr Dümmler in den Memorabilien Xenophons entdeckt zu haben glaubt, erscheint ihm I, 6, 10 als die für seine Annahme beweiskräftigste[4]). An dieser Stelle spricht Socrates die gewichtigen Worte aus: „ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δέεσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου.“ Da nun ebendieselbe Lehre den Grund-

[1]) Akademika. Giessen 1889. p. 81 sqq. p. 154 sqq.

[2]) Ibid. p. 155. „Das Plagiat Xenophons.“

[3]) So z. B. von P. Natorp in dieser Zeitschrift III, 3 p. 347 Anm. 1.

[4]) a. a. O. p. 81. 154.

satz des Antisthenes wie der Cyniker überhaupt bildete[5]), so schliesst hieraus Dümmler, dass es Antisthenes sei, welcher jenen aufgestellt habe, und dass Xenophon diesen Hauptsatz der cynischen Ethik dem Socrates unberechtigter Weise in den Mund gelegt habe. Wie durchaus hinfällig diese voreilige Hypothese ist, erhellt aus folgenden Gründen. Erstens nämlich ist jene Aeusserung des Socrates bei Xenophon nicht etwa eine gelegentliche oder nebensächliche, sie enthält vielmehr das erhabenste, von der moralischen Grösse des Socrates das beredteste Zeugnis ablegende Bekenntnis, welches seiner ganzen Ethik gleichsam die Krone aufsetzt. Es ist die herrlichste Frucht einer langen Selbstprüfung und tiefen Selbsterkenntnis: nur wer wie Socrates sein ganzes Leben der hohen Aufgabe der eigenen Selbstverbesserung gewidmet hat, stirbt irdischen Wünschen ab und kommt so der himmlischen Gottheit am nächsten. Dies ist die tiefe Bedeutung jenes Ausspruches. In diesem echtsocratischen Sinne aber haben die Cyniker die Bedürfnislosigkeit weder theoretisch gelehrt noch praktisch bethätigt. Nie waren sie den Genüssen thatsächlich auch nur teilweise abgestorben. Verzichtet haben sie allerdings auf die Befriedigung derselben und zwar mit einer bewunderungswürdigen Willensstärke und einer fast unnachahmlichen Selbstüberwindung. Aber zwischen freiwilligem Absterben von irdischen Neigungen und gewaltsamen Unterdrücken derselben ist ein wesentlicher Unterschied. Und Antisthenes hätte dem Geiste seiner Secte gemäss jene Lehre des Socrates folgendermassen ausgesprochen: „Wer all' seine Begierden unterdrückt, lebt am glücklichsten; wer über die Mehrzahl derselben Herr geworden ist, kommt dem Glücklichsten am nächsten."

Zu diesem inneren Grunde tritt verstärkend noch ein äusserer hinzu, welcher der Wahrscheinlichkeit der Dümmlerschen Hypothese von vornherein entgegensteht. Im Eingange seiner Memorabilien (I, 3, 1) nämlich versichert uns Xenophon ausdrücklich, dass er in denselben nur so viele Begebenheiten mitteile, als er sich ins Gedächtnis habe zurückrufen können. Mit dieser bestimmten Er-

[5]) Wie er in ähnlicher Form unter den Grundsätzen des Antisthenes z. B. von Laertius Diogenes VI, 105 aufgezählt wird.

klärung, welche bei einem Charakter wie demjenigen Xenophons unbedingte Glaubwürdigkeit erwecken muss, giebt er deutlich zu verstehen, dass es ihm ausschliesslich darauf ankam, die reine, ungetrübte und unverfälschte Lehre seines Meisters den Lesern vorzuführen. Auch konnte es ja einem Manne, welcher Jahre lang mit Socrates verkehrt, jahrelang den socratischen Typus sich angeeignet hatte, nicht schwer fallen, aus der reichen Fülle eigener Erinnerung zuverlässige Aufzeichnungen über Gespräche zu machen, welche jener mit verschiedenen Männern seiner Zeit gehalten hatte. Kein unbefangener Leser kann mithin bei der Lectüre der Memorabilien Xenophons im Ernste daran denken, einen anderen Ursprung für die einzelnen Berichte als die lebendige Erinnerung ihres Verfassers zu suchen. Nur in einzelnen Fällen, also ganz ausnahmsweise, floss die Mitteilung Xenophons aus mittelbarer Kenntnisnahme. Aber dann unterliess letzterer bei dem strengen Wahrheitssinn, welcher den beredten Darsteller geschichtlicher Begebenheiten auszeichnet, es niemals, diejenigen Gespräche, deren direkter Ohrenzeuge er nicht gewesen war, ausdrücklich als nicht durchaus zuverlässige zu kennzeichnen [6]). Zu letzterer Klasse von Gesprächen gehören aber keineswegs die drei Unterredungen des Socrates mit dem Sophisten Antiphon, welche den Inhalt von Memorab. I, 6 bilden; denn sie entbehren jedes Zusatzes, welcher auf eine nur mittelbare Quelle Xenophons schliessen lassen könnte [7]).

Es ist nach dieser Darlegung mithin gar nicht anders denkbar, als dass Xenophon an jener Stelle seiner ἀπομνημονεύματα die authentische Lehre seines Meisters, wie er dieselbe aus dessen Munde vernommen hatte, gewissenhaft dargelegt hat. Diese machte nun bald nach dem Tode des Socrates dessen begeisterter Schüler Antisthenes, in der richtigen Erkenntnis ihrer tief inneren Bedeutung, sich zu eigen und schrieb sie gleichsam auf seine Fahne, um als der echte Nachfolger der socratischen idealen Bedürfnislosigkeit angesehen zu werden. In völliger Verkennung des eben

[6]) Vergl. z. B. Mem. I, 2, 31: οὔτε γὰρ ἔγωγε οὔτ᾽ αὐτὸς τοῦτο πώποτε Σωκράτους ἤκουσα οὔτ᾽ ἄλλου του φάσκοντος ἀκηκοέναι ᾐσθόμην

[7]) Ja, Xenophon versichert ausdrücklich I, 6, 1: παρόντων αὐτῶν ἔλεξε τάδε. Vergl. I, 6, 14: ἐμοὶ μὲν δὴ ταῦτ᾽ ἀκούοντι ἐδόκει . . . .

auseinandergesetzten Sachverhaltes hat demnach Dümmler[8]) das wahre Verhältnis vollständig umgedreht, indem er denjenigen Satz, welchen Antisthenes von Socrates erst übernommen hat, für ursprünglich cynisch ausgiebt. Die Priorität jener Lehre ist also ganz zweifellos auf Seiten des Socrates, nicht aber des Antisthenes.

Auch die übrigen Aufstellungen Dümmlers über das Verhältnis Xenophons zu Antisthenes entbehren durchweg jedes Haltes. Thatsächlich nämlich hatte Xenophon mit der Anschauungsweise des Stifters der cynischen Secte überhaupt kaum etwas gemein, sondern er vertrat oft geradezu entgegengesetzte Ansichten[9]).

II.

Ist der Cyniker Teles mit Recht als der älteste Vorfahr des geistlichen Redners bezeichnet worden?

Jahrhunderte hindurch hatte Teles dasselbe Schicksal mit so manchen anderen cynischen Schriftstellern geteilt: er war ziemlich

---

[8]) So glaubte Dümmler z. B. einen untrüglichen Beweis für die Abhängigkeit Xenophons von Antisthenes in dem Umstande zu erkennen, dass ersterer in seiner Bekämpfung des Aristipp ähnlichen Grundsätzen wie der Stifter der cynischen Secte folgte (Akademika p. 156). Aber dieser Umstand kann für eine thatsächliche Abhängigkeit Xenophons von Antisthenes oder auch nur für einen vorübergehenden Anschluss des ersteren an letzteren durchaus nichts beweisen. Denn die Grundsätze, welche Antisthenes dem Aristipp gegenüber vertrat, waren nicht im mindesten originell, sondern vielmehr echt socratischer Art. So legte auch Plato bei seinem Auftreten gegen den Gründer der cyrenaischen Schule ähnliche Grundsätze wie Antisthenes an den Tag. Wer also auf ein Abhängigkeitsverhältnis des Xenophon von Antisthenes in jener Hinsicht schliessen wollte, der müsste folgerichtig auch den grössten Schüler des Socrates eines Anschlusses an letzteren beschuldigen. — Eine weitere Hypothese Dümmlers, nämlich diejenige, nach welcher Xenophon zu der im Symposium enthaltenen Charakterschilderung des Antisthenes hauptsächlich den von letzterem verfassten Protrepticus benutzt habe (a. a. O. p. 67), bedarf bei ihrer ungenügenden Begründung keine ernstliche Widerlegung.

[9]) Der schlagendste Beweis hierfür ist in Memorab. I, 2, 19 enthalten: die Worte an dieser Stelle πολλοὶ τῶν φασκόντων φιλοσοφεῖν sind, wie Ueberweg im Philologus XXVII p. 175 sqq. überzeugend nachgewiesen hat, gegen niemand anders als gegen Antisthenes und dessen Gesinnungsgenossen gerichtet. — Vergl. auch Mem. III, 9, 6 (Dümmler a. a. O. p. 257).

unbeachtet geblieben. Erst vor ungefähr zehn Jahren wurde ihm in der gelehrten Welt nähere Aufmerksamkeit zu teil. Den Anstoss hierzu gab U. v. Wilamowitz-Moellendorf, welcher dessen Zugehörigkeit zur cynischen Secte nachwies und ihn zugleich den ältesten kenntlichen Vorfahr des geistlichen Redners nannte[10]). Seitdem hat man sich mit Teles eingehender beschäftigt und seine spärlichen Fragmente sind sogar einer besonderen kritischen Ausgabe gewürdigt worden[11]).

So erfreulich nun auch an und für sich die rege Teilnahme ist, welche einem Mitgliede der weit mehr bekannten als richtig erkannten cynischen Secte heutzutage zugewendet wird, so scheint mir doch Teles die ihm plötzlich zugeschriebene Bedeutung keineswegs zu verdienen.

Was zunächst seine Stellung als Philosoph betrifft, so darf er mit Sicherheit nicht sowohl zur cynischen Secte, als vielmehr zur cynischen Schule gerechnet werden. Denn dass Teles auch wie ein Cyniker lebte, ist durchaus ungewiss. In seiner Thätigkeit als Philosoph nun hat er, wie man wohl kaum anders annehmen kann, in den wichtigsten Jahren seines Wirkens — also etwa um 240 vor Chr.[12]) — eine gewisse Anziehung auf die heranreifende Jugend auszuüben gewusst. An sie, wenn auch in kleiner Anzahl, wendet er sich hauptsächlich und bezeichnet sich selbst demgemäss als *ὀλίγων καὶ ἀνήβων παιδαγωγός*[13]): nur sie will er in die Lehren der cynischen Secte, in die Grundsätze cynischer Philosophen einführen. So hatte Teles von Anfang an eine eingeschränkte Wirkungssphäre sich erwählt, welche er auch späterhin keinenfalls

[10]) Philolog. Untersuchungen IV (Berlin 1881) p. 292 sqq.

[11]) Teletis reliquiae edid. proleg. scrips. O. Hense. Freiburg i/Breisgau. 1889.

[12]) Cf. Hense a. a. O. p. XXVII.

[13]) Stob. floril. 40,8 = Mein. vol. II p. 66, 22.

[14]) Den eigentümlichen Charakter seiner höchst merkwürdigen Schriftstellerei wie derjenigen der Cyniker überhaupt eingehend zu veranschaulichen und im Zusammenhange vorzuführen, sowie die Einflüsse dieser Litteraturgattung auf griechische und römische Schriftsteller im einzelnen nachzuweisen, wäre eine höchst zeitgemässe, bis jetzt noch nicht gelöste Aufgabe der litterar-historischen Forschung.

ausgedehnt hat. Denn dass er, wie auf Jünglinge auch auf Erwachsene und auf weitere Kreise einen wohlthätigen und fruchtbaren Einfluss ausgeübt habe, darf nicht einmal als möglich hingestellt werden. Besass er ja doch von vornherein nicht die nötigen Eigenschaften, um in grösserem Umfange Propaganda zu üben. Auch mangelte ihm eine jede Selbständigkeit in seinen Lehren. Er scheint vielmehr in jeder Beziehung ein blosses Abbild seines Lehrers und Meisters Bio des Borystheniten gewesen zu sein[15]). Er war, so zu sagen, ein philosophischer Zugvogel, welcher bald hier, bald dort auftrat[16]), eines gewissen Beifalles bei der leicht empfänglichen Jugend sicher. An äusserer Wirkung fehlte es also seinen Moralvorträgen nicht. Dagegen besass er keineswegs wahrhaft innere Begeisterung für dass sittliche Wohl seiner Mitmenschen: er begnügte sich vielmehr, wie ein grosser Teil anderer Cyniker, einigen wenigen, und zwar sehr jungen Menschen, an denen er offenbar persönlich Gefallen fand, seine Lehre oberflächlich zu vermitteln. Es ist somit nahezu unmöglich anzu-

[15]) In jener Zeit der cynischen Secte, welche man vielleicht am treffendsten als „die Periode des hedonisirenden Cynismus“ bezeichnen kann, und welche die drei letzten vorchristlichen Jahrhunderte umfasst, machte sich der Einfluss hedonischer Tendenzen nicht bloss in der Philosophie, sondern — was viel wunderbarer ist — auch im Leben der Cyniker geltend. Der Hauptrepräsentant dieses verfälschten, völlig ausgearteten, geradezu in sein Gegenteil umgeschlagenen Cynismus ist Ctesibius aus Chalcis, welcher den wahren Geist seiner Secte am auffälligsten verleugnet hat. Die Lebenszeit dieses in der Geschichte der cynischen Secte bis jetzt nur wenig berücksichtigten Mannes erstreckte sich von 300—200, was wir aus der Thatsache schliessen, dass er ein Zeitgenosse des Antigonus Gonatas (Athenäus I, 15e) und des Arcesilaos (Laert. Diog. IV, 37) war. Die cynischen Lehren wurden ihm durch den Cyniker Menedem übermittelt, weswegen ihn Antigonus von Karystos (bei Athenäus IV 162 ef) einen Μενεδήμου γνώριμος nennt (cf. Nietzsche, Quellenkunde und Kritik des Laert. Diog. Basel 1870 p. 31). Zeller führt den Ctesibius in s. Philos. d. Griech. II_1 I A p. 286 Anm. 2 mit Recht als Schüler des Cynikers Menedem, aber offenbar nur aus Versehen p. 277 Anm. 3 als Schüler des Megarikers Menedem an.

[16]) Nur in Megara scheint er sich längere Zeit aufgehalten zu haben. Vergl. E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore (in Leipz. Studien z. class. Philol. X (1887) p. 212 Anm. 1 und O. Hense in den Prolegom. zu s. Ausgabe d. Teles p. XXVIII sqq.

nehmen, dass das Auftreten des Teles von einem tiefergehenden Streben ausging, die Menschheit zu bessern und zu veredlen.

Wie ist es nun bei dem ganzen Wesen dieses Cynikers denkbar, dass er innerlich darnach getrachtet habe, nicht sowohl in tönenden Worten sich zu gefallen, als vielmehr die Herzen seiner Zuhörer durch flammende Begeisterung zu erwärmen und durch fromme Betrachtung zu erbauen? Die hauptsächlich durch einen reichen Schmuck von Citaten aus den Werken der hervorragenden Cyniker, oft nur durch prunkende Stellen blendenden Reden dieses Compilators sind nicht im entferntesten würdig, Predigten, geschweige denn die Vorbilder geistlicher Beredsamkeit, genannt zu werden.

Nachdem wir so die dem Teles vindicierte Bedeutung als Vorfahr der geistlichen Redner haben absprechen müssen, wollen und dürfen wir nicht hier unterlassen, darauf hinzuweisen, dass dieselbe mit weit grösserem Rechte einem anderen cynischen Philosophen zukommen muss. Dies war ein Vorgänger des Teles, der geistreichste aller Cyniker, die weithinstrahlende Koryphäe seiner Secte, nämlich Crates aus Theben. Was jenem gänzlich fehlte, vor allem die zum Berufe eines Predigers erforderliche innere Ueberzeugung und das erhebende Bewusstsein, der leidenden Menschheit helfen zu können — dies besass Crates in reichstem und vollsten Masse. Er war der echte Prediger, welcher durch die Glut seiner Rede unmittelbar auf das Herz wie auf das Ohr seiner Zuhörer zu wirken verstand. Seine tief innere religiöse Ueberzeugung strahlt namentlich mitten aus seinem, nur äusserlich polytheistisch gefärbten Gebete an des olympischen Zeus und der Mnemosyne glänzenden Töchter hell und klar hervor. Er lehrte und bethätigte auch durch sein Beispiel, dass man, statt mit Geld erworbenen Gaben den Göttern zu opfern, vielmehr die eigene Seele zu dem Heiligthum der Gottheit machen muss. Crates war es, welcher überhaupt Heiligung des Sinnes und Heiligung des Wandels unter seinen Zuhörern angelegentlichst zu erstreben suchte. Er endlich war es, welcher die eiserne Schranke, welche bisher die Cyniker von den übrigen Menschen getrennt hatte, niederriss und sich sowie die Mitglieder seiner Secte in den Dienst der gesamten Menschheit zu stellen suchte. Seine Mitbürger nannten

ihn daher in dankbarer Gesinnung ihren guten δαίμων[17]). Ihm selbst aber erschien seine Thätigkeit wie eine höhere Mission, zu deren Ausführung er berufen sei. In diesem rastlosen Streben, welches der Erfolg krönte, kann man unschwer Züge echter Menschlichkeit und fast christlicher Liebe erkennen. Hatte sich daher die cynische Philosophie bei Diogenes gleichsam im Werkeltagsanzuge gezeigt, so erschien dieselbe Philosophie unter Crates Leitung im Feiertagsgewande. Mit Recht mag er daher auch als erster Vorfahr des geistlichen Predigers gelten. Demnach weisen die inneren wie äusseren zwischen dem Christentum und der cynischen Secte bestehenden Anknüpfungspunkte[18]), deren Bedeutung bei weitem noch nicht genügend anerkannt worden ist, in einem ihrer wesentlichsten Momente schon auf Crates Zeiten zurück.

III.

Ist Cercidas aus Megalopolis ein Cyniker?

Von einer gewissen Richtung in der Philologie, welche sich in der Neuzeit überhaupt das Gebiet der griechischen Philosophie immer mehr anzueignen sucht, wird gerade die Geschichte der cynischen Secte als ergiebiges Feld ihrer Kritik angesehen. So Dankenswertes aber in mehrfacher Hinsicht durch sie geleistet

[17]) Plutarch Κράτητος βίος bei Julian. orat. VI p. 200 b.

[18]) Mit dem Beginne des ersten christlichen Jahrhunderts wurde nach fast zweihundert Jahre langer Einschränkung dem Wirkungskreise der Cyniker ein neuer und zukunftsreicher Schauplatz im römischen Kaiserreiche eröffnet. Von diesem Augenblicke an gelangte diese Secte zu einer nahezu weltgeschichtlichen Bedeutung, indem sich ihr — leichter als mit jeder anderen philosophischen Schule — Anknüpfungspunkte mit dem Christentum darboten. Die sowohl inneren wie äusseren Beziehungen, in welche sie zu den Christen trat, sind bis jetzt weder vollständig erkannt noch gebührend gewürdigt worden. Bei einer gründlichen Lösung dieser ebenso schwierigen als bedeutungsvollen Untersuchung wird man freilich von vornherein die Thatsache ins Auge fassen müssen, dass jene Beziehungen der Cyniker nicht auf eine geschlossene Gesamtmasse der Christen, sondern nur auf einzelne Teile derselben (so z. B. auf die Encratiten [Hippolyt. refut. 8,20 — Duncker p. 136, 91], Montanisten, Ebioniten) sich erstreckten. Denn bereits frühe waren die Christen in verschiedene Richtungen auseinandergegangen. Dies hat J. Bernays bei Besprechung der genannten Beziehungen fast ganz unbeachtet gelassen (Lucian u. d. Kyniker. Berlin 1879 p. 36 sqq.).

worden ist, so sind ihre Bemühungen, bisher unbekannte Mitglieder der cynischen Secte aufzustöbern, bis jetzt durchaus fruchtlos geblieben. Wir wollen hier nur folgenden Versuch beleuchten. Im vorigen Jahre glaubte G. Kaibel[19]) in dem Dichter und Staatsmann Cercidas aus Megalopolis einen Cyniker entdeckt zu haben. Den Beweis für diese Vindicierung gründete er auf den Inhalt der Ueberreste der bei Athenäus VIII 347 d e enthaltenen Verse des Cercidas:

„ἀμύλων παρόντων ἐσθίουσ᾽ ἑκάστοτε
ἄνηθα καὶ σέλινα καὶ φλυαρίας
καὶ κάρδαμ᾽ ἐσκευασμένα.“

Auf dieser als fest angenommenen Basis baute Kaibel folgerichtig eine neue Hypothese auf, wonach Θεόδωρος ὁ κυνουλκός[20]) mit den auf die eben genannte Stelle unmittelbar folgenden Worten οὕτω μοι δοκεῖ καὶ ὁ ‚λεβητοχάρων' Οὐλπιανός, κατὰ τὸν ἐμὸν Μεγαλοπολίτην Κερκιδᾶν nicht sein Vaterland, sondern seine cynische Gesinnungsart bekundet habe.

Betrachten wir nun die oben angeführten Verse des Cercidas genauer, so ersehen wir, dass etwas specifisch cynisches weder in der Wahl der Worte noch in dem Gedanken derselben enthalten ist. Diese Thatsache allein würde hinreichen, um den von Kaibel vorgebrachten Beweisgrund zu erschüttern. Es kommt aber noch folgender gewichtiger Umstand hinzu, welcher die völlige Nichtigkeit jener Hypothese klar darlegt. Von Laertius Diogenes sind nämlich — VI, 76 — meliambische Verse des Cercidas erhalten, in welchen letzterer sich über den Selbstmord des Diogenes von Sinope lustig macht und spottenden Tones mit Bezugnahme auf die Etymologie des Namens Διογένης ihn einen οὐράνιος κύων nennt. Der höhnende Ausfall, welcher in diesen Versen gegen den Gründer der cynischen Secte gemacht wird, legt ein sprechendes Zeugnis dafür ab, dass ihr Verfasser Cercidas den Anhängern der cynischen Secte unter keinen Umständen beigezählt werden kann.

[19]) In dem Index I (Dial. person.) seiner Ausgabe des Athenäus (Leipzig 1890) vol. III p. 561 unter Cynulcus.

[20]) Mit demselben charakteristischen Beiwort κυνουλκός bedenkt Athenäus IV 156 e einen anderen, gänzlich unbekannten, Cyniker namens Carneios, welcher aus Megara stammte.

XIV.

Ursprung der aristotelischen Kategorieen.

Von

Alfred Gercke.

Goethe konnte noch in seiner Farbenlehre den intuitiven Genius Platons dem Aristoteles gegenüberstellen als dem nüchternen Begründer der empirischen Forschung. aber seitdem haben wir Philologen anders zu urtheilen gelernt: denn wie Bernays nachgewiesen hat. dass auch auf seinen grossen Schüler ein Theil von Platons Dichtergeist übergegangen ist. so hat neuerdings Usener umgekehrt gezeigt. dass unter der Leitung Platons bereits eine grossartige Organisation der wissenschaftlichen Arbeit bestand. obgleich die von Platon selbst veröffentlichten Dialoge uns von den exakten Forschungen der Akademie kaum eine schwache Ahnung zu geben vermögen. Wir müssen uns daran gewöhnen. ein gut Theil der positiven Anregungen und auch der positiven Ergebnisse der Forschungen, welche in den aristotelischen Lehrschriften niedergelegt sind. in der platonischen Akademie zu suchen, der Aristoteles (gewiss nicht ohne die tiefgehendsten Einwirkungen aufzunehmen und wahrscheinlich nicht ohne selbst Wirkungen auszuüben) zwei volle Jahrzehnte hindurch angehört hat. Wenn wir auch für die naturwissenschaftlichen Disziplinen kaum im Einzelnen diesem Zusammenhange weiter nachzugehen vermögen. so wird es auf logischem. ethischem und metaphysischem Gebiete doch häufig möglich sein. genauer zu verfolgen, in welcher Weise und bis zu welchem Grade Platon und sein Schulkreis einen Einfluss auf die Lehren des Aristoteles ausgeübt hat und in wiefern dessen Forschungen dem Programme der

Akademie entsprangen und entsprachen: und um so mehr muss dies möglich sein, als wir die meisten Lehrschriften des Aristoteles besitzen und dazu die platonischen Dialoge in wunderbarer Vollständigkeit.

Im Folgenden soll dieser Nachweis an einem Beispiele, der Kategorieenlehre, versucht werden, welche man ganz besonders als charakteristisches Eigenthum des Aristoteles anzusehen sich gewöhnt hat. Freilich ist das Ziel dieser Betrachtung, der platonische Ursprung der Kategorieen, von Valentin Rose bereits mit klarem Blicke erkannt, wenn auch noch nicht eigentlich bewiesen worden; und vielleicht ist dieser Umstand schuld, dass seine Beobachtung nicht genügende oder richtiger gar keine Beachtung gefunden hat. Auch die Fragestellung lässt sich vielleicht zum Vortheil der Sache und der Beweisführung noch schärfer zuspitzen. Dass ich aber den Beweis in aller Form führen zu können hoffe, verdanke ich ganz wesentlich Winken meines Lehrers Diels. Im Einzelnen das fremde Eigenthum zu bezeichnen werde ich ihm wie den zahlreichen über die Kategorieen veröffentlichten Untersuchungen gegenüber unterlassen, auch jede Polemik vermeiden: meine Arbeit ist ursprünglich ein Vortrag, am 22. November 1890 als Probevorlesung in der Aula zu Göttingen gehalten, und diesen Charakter will ich nicht verwischen.

Es fragt sich zunächst: was sind die Kategorieen? Die Bezeichnung ist auch in unsere Sprache und unser modernes Bewusstsein völlig übergegangen: auch wir theilen Menschen und Dinge, Eigenschaften und Begriffe aller Art in Kategorieen ein; ähnlich hat es das Mittelalter von Aristoteles gelernt und Aristoteles selbst gethan, nur dass er die Anzahl der Kategorieen ebenso wie dasjenige, was er in Kategorieen eintheilte, beschränkt hat. Für ihn sind die Kategorieen das Fachwerk, in welches man alle realen Begriffe bequem eintragen kann. Den Namen hat er dem gemeingriechischen *κατηγορεῖν κατηγορία*, dem Klarstellen der Aussage, entlehnt, während der Begriff am häufigsten in der Gerichtsprache vorkommt, wo *κατηγορία* die Aussage gegen den Angeklagten, die Anklage, ist. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob Aristoteles den Ausdruck d i r e k t dem gewöhnlichen Leben ent-

lehnt hat, da mit eigenartiger Bedeutung in der Grammatik die Kategorie die im Satze über das Subject gemachte Aussage, das Prädicat, bezeichnet. Es nehmen daher viele an, dass Aristoteles der Grammatik den terminus technicus entnommen habe, während es mir glaubhafter erscheinen würde, dass umgekehrt, da die Grammatik eine so viel jüngere Wissenschaft als die Philosophie ist, aus dem philosophischen vielgebrauchten Schlagworte erst der grammatische terminus umgeprägt ist. Für Aristoteles sind also die Kategorieen oder genauer die κατηγορίαι τοῦ ὄντος, d. h. die Aussagen über das Seiende, die höchsten oder obersten Begriffe, unter welche man die Gegenstände des Denkens zusammenfassen kann, und zwar führt er ihrer da, wo er am ausführlichsten die Kategorieentafel giebt, 10 auf: die οὐσία (Substanz oder die Dinge), Grösse, Beschaffenheit, Beziehung (Quantität, Qualität, Relation); Wo, Wann: Lage und Haben (κεῖσθαι und ἔχειν); endlich Thun und Leiden.

Diese Lehre liegt ganz oder theilweise manchen wichtigen aristotelischen Untersuchungen zu Grunde, und vielfach bezieht er sich auf sie, ohne sie jedoch je (wie es scheint) begründet zu haben.

Aber die Lehre leidet auch an offenbaren Mängeln, und diese Mängel sind nicht geringfügig.

Vor allem hat Aristoteles die Kategorieen nie definiert oder aus ihrem Oberbegriff abgeleitet, und konnte es auch nicht wohl, da sie die höchsten Bestimmungen oder Begriffe vorstellen, welche sich nicht mehr zu einer höheren Einheit zusammenfassen lassen. Somit fehlt aber auch die Sicherheit, dass die einzelnen Kategorieen richtig ausgewählt, und dass ihre Anzahl erschöpfend ist; dass die Summe alles dessen, was in die Kategorieen fällt, das Sein in seiner Gesammtheit ausmacht, über das ja doch die Kategorieen aussagen sollen. Immanuel Kant ist es gewesen, welcher diese Eigenthümlichkeit der Kategorieenlehre zuerst klar erkannt und tadelnd hervorgehoben hat: 'Es war' sagt er 'ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen: da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstiessen, und trieb deren zuerst 10 auf, die er Kategorieen (Prädicamente) nannte'.

Wie richtig dieses Urtheil ist, ergiebt sich am besten daraus, dass die peripatetische Schule und auch Aristoteles selbst das Ungenügende der Kategorieentafel empfunden haben. Was zunächst die Zahl betrifft, so hat man in späterer Zeit, im 3. oder 2. Jahrhundert v. Chr., innerhalb der aristotelischen Schule den alten 10 Kategorieen noch einen Nachtrag von fünfen, die sogenannten Postprädikamente hinzugefügt, wie wir sie der erhaltenen Schrift 'über die Kategorieen' in den letzten 6 Kapiteln angehängt finden. Umgekehrt hat Aristoteles keinen Werth auf Vollständigkeit gelegt sondern vielfach die letzten Kategorieen weggelassen; namentlich hat er das 'Sich verhalten' (κεῖσθαι) und 'Haben' (ἔχειν), abgesehen von der Schrift 'über die Kategorieen', deren Echtheit mehr als zweifelhaft ist, nur einmal in der Topik, einer der ältesten unter den erhaltenen Schriften, mitaufgeführt und sonst immer fortgelassen, auch da wo es ihm auf vollständige Anführung der Kategorieen ankommen musste, so dass man sieht, er hat mit der Zeit selbst das Ueberflüssige und Störende mindestens dieser zwei Kategorieen empfunden, also gewissermassen anerkannt, dass die Zahl der Kategorieen nicht in der Lehre begründet sondern durch willkürliche Festsetzung gefunden war. Und ähnlich steht es um die Auswahl der Kategorieen und die Abgrenzung der einzelnen von einander. Warum sind die Paare Lage und Haben, Thun und Leiden den höchsten Gattungen eingereiht? Sie liessen sich leicht den andern unterordnen, Lage und Haben der Beschaffenheit, Thun und Leiden der Beziehung (vgl. Met. V 15). Liessen sich nicht vielleicht auch Wo und Wann derselben Beziehung unterstellen? Giebt es überhaupt feste Merkmale der einzelnen Kategorieen, und giebt es eine scharfe Grenze z. B. zwischen Beschaffenheit und Beziehung? Es lässt sich schwer denken, dass Aristoteles diese einfachen Beobachtungen nicht angestellt hätte, zum guten Theile sind sie sogar nachweisbar. Und ferner was hätte ihn gehindert, ganz andere Begriffe, wie Wirklichkeit und Möglichkeit, in die Kategorieentafel aufzunehmen? Wirklich finden wir, dass ein unmittelbarer Schüler des Aristoteles, Eudemos von Rhodos, in seiner Ethik Bewegtwerden und Bewegen (neben Substanz, Qualität, Quantität und Zeit) aufführt; und Aristoteles selbst hat sich sogar Met.

VII 4 des Begriffes der Bewegung im Zusammenhange mit den Kategorieen bedient und ist jener Lehre Eudems wenigstens nicht offen entgegengetreten.

Wenn er aber keine scharfe Grenze zwischen allen Kategorieen voraussetzte und die verschiedenen übrigen Mängel im Einzelnen bemerkte, so konnte er schwerlich achtlos an dem Grundfehler vorübergehen, dem von Kant gerügten Fehlen eines Princips, von dem alles Einzelne abhängt.

In der That hat Aristoteles diesen Mangel dadurch zugestanden, dass er nicht immer an der Grundanschauung festgehalten hat, wonach die Kategorieen die unvereinbar neben einander bestehenden höchsten Gattungen bildeten. Erstens braucht er nämlich gelegentlich (Met. XIV 2) neben der Substanz die Relation und die Zustände (πάθη, offenbar in allgemeinem Sinne), und stellt an einer Stelle (Anal. post. I 22) sogar der Substanz alle anderen Kategorieen als Eigenschaften (συμβεβηκότα) gegenüber: hat also der Theorie zum Trotz übergeordnete Begriffe gefunden. Und zweitens hat er erkannt, wie verschiedenartig im Grunde die Kategorieen sind. Dass sie etwas bunt zusammengewürfelt seien, hat sich nämlich den eindringenden Untersuchungen der neuesten Zeit besonders dabei ergeben, als man versuchte festzustellen, in welches Gebiet eigentlich die Kategorieen gehören. Man war anfänglich geneigt, sie der Logik zuzuweisen, da sie der Eintheilung und Gruppierung von Begriffen dienen, wie vor allem die Kategorie des Verhältnisses (πρός τι, Relation) beweist, welche keinen realen Dingen entspricht. Bei genauerem Zusehen fand sich aber, dass die Aussagen über das Seiende eher der Ontologie angehören, d. h. der Wissenschaft von den wirklichen Dingen, da besonders die Substanz sich nur auf wirklich existierende Dinge bezieht, und da Aristoteles selbst mehrfach die Kategorieen ontologisch verwerthet. Daher sieht denn auch Zeller die Kategorieenlehre als das eigentliche Bindeglied zwischen Logik und Metaphysik an, als die Brücke, die von der Welt der Verstandesbegriffe hinüberführt zu der realen Welt und ihren höchsten Ursachen; und damit ist gewiss die ungefähre Absicht des Aristoteles getroffen. Trotzdem wird man das Zwitterhafte und Unklare der Lehre nicht leugnen

und zur Entschuldigung höchstens anführen können, dass das Alterthum überhaupt nicht eine so scharfe Grenzscheide zwischen formalen Begriffen und Dingen der Aussenwelt gezogen hat wie wir, die wir durch Kant erzogen sind, abstrakt und Abstraktes zu denken. Dem Griechen waren ja Tugend und Laster kein leerer Wahn sondern leibhaftige Wesen, und die Logoslehre des Johannesevangeliums (Gott war das Wort) wäre völlig unverständlich, wenn man sich das Wort (den Λόγος) nicht als persönliches Wesen vorgestellt hätte. Am weitesten in dieser Anschauung gingen die Stoiker, welche (gewiss in Anlehnung an die grobsinnlichen Vorstellungen des Volkes) sich alles Abstrakte als reale Dinge oder, wie sie sagten, als Körper (σώματα) dachten, den hellen Tag und die dunkle Nacht ebenso wie die Kunst und die Unwissenheit, den Tanz und die Unterhaltung. Selbst Platon stand auf fast gleichem Boden, da er getrennt von der realen Welt Ideen annahm, welche Vorbilder und wirkende Ursachen der Dinge in der Aussenwelt seien. Nur gerade Aristoteles wird man am Wenigsten diese Vermengung der beiden verschiedenen Gebiete zutrauen, da er eben jene Sonderexistenz der Ideen auf das Lebhafteste bekämpft hat. Und in der That finden wir ihn an einer Stelle die Sonde an diese schlimmste Wunde der Kategorieenlehre legen. In einer knappgehaltenen aber sehr einschneidenden Untersuchung der nikomachischen Ethik (I 4) nämlich weist er auf die Ungleichartigkeit der Substanz und der Relation hin, indem er die Relation als einen Schössling oder Nebenzweig der Substanz, als das Sekundäre neben dem Primären, das Spätere neben dem Früheren bezeichnet. Wer aber so klar den gewaltigen Unterschied zwischen der für sich bestehenden Substanz und der sich erst aus der Verschiedenheit und dem Getrenntsein der Substanzen entwickelnden Beziehung (Relation) erkannte, hat damit bereits den Boden der alten Kategorieenlehre verlassen. Und dabei hat Aristoteles kein Bedenken getragen, Substanz und Relation einer dritten Kategorie, dem Wann oder der Zeit, unterzuordnen: denn das ist doch wohl der Oberbegriff des Paares Früher und Später, wie die (strengere) Definition der Zeit S. 220 a 24 lehrt.

Die Kategorieen boten also dem Aristoteles nach wie vor ein

bequemes Fachwerk zur Unterbringung der Begriffe aber erfüllten für ihn bald nicht mehr die Forderung, die von einander unabhängigen höchsten Gattungen alles Seins darzustellen.

Daraus ergiebt sich, dass sie zwar ohne rechtes Prinzipium 'empirisch, durch Zusammenstellung der Hauptgesichtspunkte' gefunden sind, 'unter denen sich das Gegebene betrachten liess', dass Aristoteles aber beim weiteren Gebrauche durch stillschweigende Weglassungen, schärfere Bestimmungen und Zusammenfassen unter höhere Begriffe, wenigstens wo schärfere Scheidung nöthig war, die Lehre auch für eine im strengeren Sinne philosophische Verwendung geeignet zu machen versucht hat. Während man also klar erkennt, wie Aristoteles mit der Zeit an dieser Lehre besserte, was ohne Umsturz der ganzen Grundlage besserungsfähig war, und während man wohl begreift, warum Aristoteles eine so ausserordentlich praktische Lehre, auch wenn sie höheren Anforderungen nicht Genüge leistete, ganz aufzugeben sich nicht entschloss, so bleibt es doch völlig unklar, wie ein so scharfer Denker auf diese Lehre und gerade auf die berühmten 10 Kategorieen gerathen war, warum er nicht bei Erfindung der Kategorieentafel die Lehre so weit durchgedacht hatte, dass sie ihm auch später genügen konnte. Es müssen hier irgendwelche äusseren Einflüsse und Rücksichten maassgebend gewesen sein, wenn man nicht annehmen will, dass ein Aristoteles bei Erfindung der Kategorieenlehre sich über ihre Prinzipien und Tragweite völlig im Unklaren gewesen sei und ihre Mängel noch nicht geahnt habe.

Nun besitzen wir leider kein Dokument, welches uns über die Absichten des Erfinders aufklärte: aber dass die Lehre ausgebildet gewesen ist vor Platons Tode und vor Eröffnung der neuen Schule im Lykeion, folgt schon daraus, dass die 10 Kategorieen in einer der (oder in der) ältesten der erhaltenen aristotelischen Schriften, der Topik, bereits aufgeführt werden und diese Schrift (mindestens ihren Grundzügen nach) noch in der Akademie verfasst sein muss. Weiter aber lässt sich nachweisen, dass die Kategorieen innerhalb der eigentlichen Akademie Aufnahme und Geltung gefunden haben. Denn an der angeführten Stelle der nikomachischen Ethik (I 4) benutzt Aristoteles die Kategorieenlehre in doppeltem Beweisver-

fahren, um zwischen ihr und der Ideenlehre einen unauflöslichen Widerspruch aufzuzeigen: damit zwang er aber Platon und die Akademie nur dann, das Feld zu räumen, wenn sein Gegenbeweis auf allgemein zugestandene oder wenigstens von den Akademikern zugestandene Sätze aufgebaut war. Es ist also von vornherein wahrscheinlich, dass die Kategorieenlehre platonisch-akademisch sein musste: und dass sie das war, lässt sich mit Sicherheit zeigen durch genauere Betrachtung der beiden aristotelischen Beweise.

Der erste stützt sich darauf, dass die für sich und durch sich bestehenden Ideen nur dem bedingungslosen Sein, dem Primären oder Früheren angehören, dagegen nach platonischer Lehre nichts mit den weiteren Folgerungen, dem Sekundären oder Späteren, zu thun haben: hierin findet Aristoteles einen Widerspruch, denn Ideen, z. B. die des Guten, sagt er, fänden sich in der Substanz (οὐσία) wie in der Relation: Substanz und Relation seien aber das Frühere und das Spätere, und damit habe man also Ideen des Späteren oder Sekundären, was die Gegner selbst als unmöglich anerkennen. Hier sind wir nun in der glücklichen Lage, es belegen zu können, dass nicht nur das Früher und Später sondern auch jene beiden Kategorieen, die Substanz an sich und die Relation, den akademischen Gegnern entlehnt sind: denn das sind die beiden Kategorieen, welche noch der zweite Nachfolger Platons, Xenokrates, anerkannte (Simpl. ad. cat. 15 E). Also spielte Aristoteles eine akademische Lehre gegen eine andere akademische Lehre aus, indem er scharfsinnig die vorhandenen Widersprüche aufdeckte.

Und ebenso steht es mit dem zweiten Beweise, der davon ausgeht, dass Platon die Ideen in einer Sonderexistenz, d. h. nur in der ersten Kategorie (οὐσία) annähme, nicht in den übrigen. Aristoteles weist dagegen nach, wie die Ideen in verschiedenen Kategorieen zugleich vorkommen, insbesondere die Idee des Guten, das Gute an sich, in der Substanz als Gott und Geist, in der Qualität als die Tugenden, in der Quantität als das Maassvolle, in der Zeit als günstiger Augenblick (καιρός), im Ort als rechte Führung (δίαιτα), in der Beziehung als Nutzen — 'und dergleichen'. Damit ist die Sonderexistenz der Ideen hinfällig für den, dem die

Kategorieen als 'unter einander verschiedene und getrennte Gattungen des Seienden gelten. Nun sind aber sie alle, Substanz, Qualität, Quantität, Zeit, Ort und Beziehung schon in den platonischen Dialogen als gemeinsame oder höchste Begriffe (allein oder gepaart mit ihren negirten Gegensätzen) nachweisbar und auch ihre Sonderung von einander bei Qualität, Quantität und Beziehung überliefert, bei Substanz, Zeit und Ort aber mit Sicherheit vorauszusetzen. Also spielt auch hier Aristoteles platonische Ansichten gegen platonische Ansichten aus.

Und dasselbe würde sich leicht von einer dritten Stelle im letzten Buche der Metaphysik (N 2) zeigen lassen.

Um aber den Nachweis auch äusserlich zu sichern, lässt sich aus Aristoteles' eigenen Worten ein Zeugnis beibringen, dass er an jener Stelle der Ethik nichts anderes gewollt hat als die befreundeten Akademiker von der Unhaltbarkeit der Ideenlehre mit Gründen überzeugen, die sie anerkannten, nicht mit Einwänden niederdonnern, die sie nicht verstehen und gelten lassen konnten. Er beginnt nämlich seine Polemik mit folgenden denkwürdigen Worten: 'eine solche Untersuchung ist peinlich, weil befreundete Männer die Ideenlehre aufgestellt haben: aber vielleicht mag es doch besser sein und nöthig zur Rettung der Wahrheit, selbst die eigenen Lehren zu verwerfen, zumal für Weisheits-Freunde (Philosophen), denn es ist Pflicht von zwei Freunden, der Wahrheit den Vorrang zu lassen'. Das ist ein pietätsvolles Auftreten und knüpft an ein sprichwörtlich gewordenes Glaubensbekenntnis Platons an, der im Phaedon (91 C) Sokrates zu seinen Mitunterrednern sagen lässt: 'ihr aber, wenn ihr auf mich hört, achtet gering den Sokrates, die Wahrheit aber viel höher, und stimmt mir, wenn ich euch Wahres zu sagen scheine, zu, sonst aber widersprecht in jeder Weise'. Diese Berufung auf Platon sichert vollends unser Ergebnis, dass Aristoteles die befreundeten Gegner mit ihren eigenen Waffen widerlegen und zur Anerkennung der aufgedeckten Unmöglichkeiten zwingen wollte: sie sichert, dass Aristoteles die Kategorienlehre gerade deshalb für die Widerlegung herangezogen hat, weil sie so gut akademisch war als die Ideenlehre.

Ja, man darf noch weiter gehen: die Kategorieenlehre, nicht in ihrer ausgebildeten Gestalt sondern in ihrem Keime, ist älter und also in gewissem Sinne platonischer als die Ideenlehre. Denn die Ideen sind von Platon im Gegensatze zu Antisthenes und den übrigen Sokratikern erfunden, ausgebildet und am Schlusse seiner Lehrthätigkeit erheblich wieder eingeschränkt worden. Dagegen die Ansätze der Kategorieenlehre gehen bereits auf die Anregungen des Sokrates zurück, haben in den platonischen Dialogen Gestaltung gewonnen, sind von der übrigen Schule gleichfalls angenommen und wie ein vollständiges System in den frühesten Schriften des Aristoteles überliefert, um dann allmählich von ihm umgemodelt und zum Theil aufgegeben zu werden. Dieses Werden und Wachsen, wie wir es weit über Aristoteles zurück verfolgen können, ist für uns der wichtigste Schlüssel für das Verständnis der Lehre. Es liegt in der Natur der Sache begründet, dass mit dem Beginne logischer Untersuchungen das Mannigfaltige der Vorstellungen und Begriffe irgendwie eingetheilt und gruppiert wird, und eben darauf liefen die Untersuchungen und Definitionen des Sokrates hinaus; natürlich konnte er, da er noch rein induktiv Einzelnes zu vereinigen und unter eine Gattung zu bringen suchte, nicht bereits das gesammte Sein in seiner Mannigfaltigkeit überschauen und prinzipiell eintheilen; aber man wird anerkennen müssen, dass es sein Bestreben war (mindestens auf ethischem Gebiete), das Gemeinsame der Einzelerscheinungen zu erkennen und so allmählich induktiv von dem Einzelnen zu den höchsten Gattungen emporzusteigen. Klar erkannt hat dies Ziel Platon, wenn er es auch in seinen Dialogen nirgends systematisch verfolgt hat. Er fragt nach dem Gemeinsamen in Allem (τὸ ἐπὶ πᾶσι κοινόν) und hat scharf die schon erwähnten Einheiten Qualität, Quantität und Relation gefasst (Prantl S. 74). Daneben benennt er das, was ist und was nicht ist, mit den Gegensätzen: Sein und Nichtsein, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Verschiedenheit, Einheit und Vielheit, Gerade und Ungerade, und 'den übrigen dergleichen' (Theätet). Dazu kommen (Parmenides): Ganz und Theil, Begrenzt und Unbegrenzt, Bewegung und Ruhe, Zeitlich und Zeitlos, Räumlich und Raumlos, sowie (im Gorgias) Thun und Leiden.

und zwar letztere beiden Rubriken schon mit den später einfach übernommenen Beispielen. Damit sind die Elemente der aristotelischen Kategorieen deutlich und bestimmt genug gegeben, da sie eine Auswahl aus jenen von Platon aufgeführten Begriffen sind, zu denen, um die Zehnzahl vollzumachen, das unglücklich gewählte Paar Lage und Haben hinzugefügt ist.

An sich würde es ganz unbegreiflich sein, wie ein Denker darauf verfallen konnte, unter die höchsten Begriffe, welche selbst keine höhere Einheit mehr zulassen, Lage und Haben, Thun und Leiden einzureihen, die doch offenbar paarweise zusammengehören und also doch unter je einen Oberbegriff hätten gebracht werden müssen. Historisch dagegen ist dieser Missgriff wohl begreiflich. Platon fand bereits in der pythagoreischen Lehre 10 Paare von Gegensätzen, die ἀρχαί oder Urgründe vor: Grenze und Unbegrenztheit, Gerades und Ungerades, Eins und Vieles, Rechts und Links, Männlich und Weiblich, Ruhend und Bewegt, Gradlinig und Gebogen, Licht und Finsternis, Gut und Böse, Quadrat und Oblong; und so kindlich dieser Wirrwarr ist, hat man doch bereits beobachtet, dass Platon davon nicht unbeeinflusst geblieben ist — man darf hinzufügen: auch der Erfinder der Kategorieenlehre nicht. Aus einigen Gegensätzen liessen sich durch Fortlassung der negativen Seite leicht einzelne Kategorieen gewinnen, nur beim Thun und Leiden nicht, da beide Begriffe positiv sind; und es ist deshalb auch nicht zu bezweifeln, dass auch das andere so schnell von Aristoteles selbst verworfene Paar Lage und Haben (als eine Frucht derselben pythagoreïsirenden Richtung) bereits zum Apparate der Akademie gehörte und nur in den platonischen Dialogen nicht besonders aufgeführt ist.

Darnach fragt sich also, wie viel Verdienst noch dem Aristoteles bleibt, was er persönlich für die Kategorieenlehre gethan hat. Seine eigentliche Thätigkeit bei der Herstellung der Kategorieentafel, wenn er durchaus als Erfinder derselben gelten soll, würde sich im besten Falle darauf beschränken, 1) die Zehnzahl für wesentlich gehalten, 2) die Auswahl aus der Fülle der Gesichtspunkte getroffen, 3) den Namen Kategorieen erfunden und endlich 4) die Lehre als geschlossenes System begründet zu haben.

Davon darf man wohl die Beschränkung auf die Zehnzahl sofort ausscheiden, da ihre Nothwendigkeit nicht zu beweisen ist, der Versuch auch nie unternommen ist, da Aristoteles selbst sie sehr früh aufgegeben hat, und da die ganze Willkür dieser Beschränkung nur erklärt und entschuldigt werden kann, wenn hierfür die Zehnzahl der pythagoreischen Urgründe bestimmend gewesen ist, wie mehrere Urgründe im Einzelnen für die Auswahl der Kategorieen.

Zweitens kann man aber auch die Auswahl aus der Fülle der in der Akademie erörterten Begriffe nicht für eine wissenschaftliche That halten, und um so weniger, als darunter so zweifelhafte Kategorieen sich befinden, welche zum Theil von Aristoteles selbst wieder aufgegeben sind, und welche vielfach nicht einmal scharf gegen einander abgegrenzt werden können. Man sieht, dass diese Auswahl zu dem, was bereits innerhalb der platonischen Schule geschehen war, nichts Wesentliches und Verdienstvolles hinzugefügt hat und keinen Fortschritt in der Erkenntnis bezeichnet, wenn es auch für praktische Zwecke angenehm sein mochte, eine übersichtliche Tafel dieser wichtigsten Kategorieen zu haben. Keinesfalls wird man aber geneigt sein, dem unerfahrenen jugendlichen Aristoteles das Geschick eines alten Praktikers und gleichzeitig den Mangel eindringenden philosophischen Verständnisses zuzutrauen, demselben Manne, der schon in seiner ersten Periode der Fundamentallehre seines Meisters, der Ideenlehre, mit unerbittlicher Logik entgegentrat.

Es bleibt daher drittens übrig, dass Aristoteles den Namen der Kategorieen erfunden haben kann; und diesen Ruhm kann man ihm nicht nehmen, da sich innerhalb der platonischen Schule der Terminus κατηγορίαι noch nicht nachweisen lässt. Aber ein solcher Ruhm ist kein bedeutender, und Aristoteles kann sich nicht viel auf diese Namengebung eingebildet haben, da er selbst die verschiedensten Namen für diese höchsten Begriffe oder Eintheilungen braucht, γένη, πρῶτα, διαιρέσεις, πτώσεις, κατηγορίαι, κατηγορήματα, γένη τῶν κατηγοριῶν, σχήματα τῶν κατηγοριῶν und endlich auch das dem Platonischen 'Gemeinsamen' entsprechende 'erste Gemeinsame' (κοινὰ πρῶτα). Wenn man also auch zugeben will, dass Aristoteles zuerst eine oder mehrere der charakteristischen

Bezeichnungen der Kategorieen aufgebracht habe, obgleich nicht einmal das gesichert ist, so beweist dies doch für den Ursprung der Lehre und den eigentlichen Erfinder nichts: denn gerade die Vielnamigkeit zeigt deutlich, dass dem Aristoteles und seinen Genossen auf den Namen gar nichts ankam.

Es ist also viertens das Verdienst des Aristoteles um die Aufstellung der Kategorieentafel (wenn überhaupt) in der Begründung der ganzen Lehre zu suchen, in dem Nachweis, wieso man auf die Kategorieen gekommen, warum gerade auf die als aristotelisch bekannten und warum auf die Zehnzahl, wie sich die einzelnen von einander unterscheiden, und wie sie zusammen ein lückenloses Ganzes bilden, welchen Werth endlich die Lehre für weitere ontologische oder logische Forschungen habe: und es ist klar, dass bei einer solchen Begründung vor allem die Punkte ins Auge zu fassen waren, welche historisch sich zwar erklären lassen, dagegen der philosophischen Bestimmung die grössten Schwierigkeiten bieten.

Hierauf ist nun im Grunde genommen die Antwort bereits gegeben: da Aristoteles die vielfachen Unklarheiten und Mängel der Kategorieenlehre selbst beobachtet und abzustellen versucht, ja die Grundpfeiler der ganzen Lehre, die scharfe Trennung und Unvereinbarkeit der einzelnen Kategorieen, beseitigt hat, so konnte er nicht selbst die Lehre begründen; oder wenigstens konnte er sie, seitdem er einmal angefangen hatte, daran zu rütteln, nicht mehr stützen. Also höchstens in einer kurzen Spanne Zeit, während er vielleicht noch der Akademie angehörte und die Kategorieenlehre als theures Erbe besass, aber nicht durch eigene Arbeit erworben und seine Kritik noch nicht daran versucht hatte, ist es denkbar, dass er eine metaphysische Begründung der schwierigen Lehre versucht hätte. Die Frage ist also, ob es eine solche Schrift (oder Spuren derselben) giebt, oder ob nichts davon bekannt ist, oder ob es etwa gar eine solche Begründung der Lehre nachweislich nie gegeben hat.

Nun ist in der That eine eigene Schrift über die Kategorieen überliefert als erste aller aristotelischen Schriften, welche von den Gelehrten mit Ausnahme von Spengel, Prantl, Bonitz (?) und Rose

für ein echtes Werk des Aristoteles gehalten wird. und zwar für eine Jugendschrift. sogar die älteste aller erhaltenen und zugleich wohl auch die älteste aller strengwissenschaftlichen Schriften überhaupt, der vielleicht nur einige Dialoge vorangingen. So früh wird die Schrift deshalb gesetzt, weil nur hierin und in der (ebenfalls der ersten Periode angehörigen) Topik noch 10 Kategorieen aufgeführt sind, und weil anderweitige Absonderlichkeiten und Unfertigkeiten die Annahme zu empfehlen scheinen, dass die Schrift über die Kategorieen der abgerundeten Topik noch vorausgehe.

Damit haben wir also die gesuchte Begründung der Kategorieenlehre, falls nämlich die Schrift wirklich echt aristotelisch ist. Dann tritt aber das Merkwürdige ein, dass sie selbst Zeugnis dafür ablegt, dass die Lehre, welche sie begründen und erläutern will, bereits als fertiges Ganzes dem jugendlichen Verfasser vorlag. Denn gerade die schwierigen letzten Kategorieen, von denen man zum Theil argwöhnen möchte, sie wären nur hinzugesetzt, um die Zehnzahl voll zu machen, setzt der Verfasser als so geläufig voraus, dass er auch der äusserlichsten Erklärung überhoben zu sein glauben kann. Denn nachdem die ersten 4 Kategorieen mit ermüdender Weitschweifigkeit abgehandelt sind, werden die übrigen 6 in dem ganz kurzen 9. Kapitel erledigt, das gegen Schluss so lautet: 'über die übrigen aber, das Wann und das Wo und das Haben, wird, weil es bekannt und deutlich ist (*διὰ τὸ προφανῆ εἶναι*), nichts anderes gesagt, als was im Anfang [bei der Aufzählung der Kategorieen] gesagt war'. Wenn also der Autor selbst den schwierigsten Problemen nichts hinzuzufügen hat sondern sie als klar voraussetzt, so muss die eigentliche Arbeit, wodurch die Kategorieentafel gewonnen wurde, bereits von andern gethan sein.

Wir würden also in dieser Schrift ein direktes Zeugnis des jugendlichen Aristoteles für den platonischen Ursprung der Kategorieenlehre besitzen, und freilich auch seiner eigenen Unfähigkeit, wenn die Schrift echt aristotelisch wäre.

Das kann sie aber nicht sein. Sie ist zunächst äusserlich nicht beglaubigt, mit keiner anderen Schrift des aristotelischen Nachlasses durch eine Verweisung verbunden. Adrast im 2. Jahrh. n. Chr. kannte ausser ihr eine zweite, ganz ähnlich beginnende.

Schrift über die Kategorieen von gleicher Kürze, zwischen denen er nur vermuthungsweise (ἐξ ὑποθέσεως) wählen konnte. Aber auch die erhaltene Schrift, zu deren Gunsten seine Wahl ausfiel, ist von anderer Seite für eine Fälschung erklärt worden: von wem, wird in den Scholien nicht gesagt, aber es ist eine ansprechende Vermuthung, dass es von Ciceros Zeitgenossen Andronikos, dem Ordner und Herausgeber des aristotelischen Nachlasses, geschehen sei, da von ihm an anderer Stelle direkt bezeugt wird, dass er wenigstens die in unserer Schrift enthaltenen Postprädikamente als unecht erkannt und nachgewiesen hat. Nun ist aber zweitens die Schrift auch aus inneren Gründen nicht nur ein äusserst schwaches Produkt sondern höchst verdächtig. Völlig erwiesen ist es heute, dass die letzten 6 Kapitel, die die sogen. Postprädikamente enthalten, nicht von Aristoteles sondern aus dem späteren Peripatos stammen. Aber auch die ersten drei Kapitel haben vielfach Anstoss erregt, weil sie ganz vom Thema abliegende Begriffe behandeln. Endlich der Kern, der in Sprache und Methode sich nicht vom Anfang oder Ende unterscheidet, bespricht in verdächtiger Ausführlichkeit die Kategorieen, welche Aristoteles in den echten Werken selbst gelegentlich ausführlich erörtert hat, versagt dagegen ganz, wo auch Aristoteles schweigt; und der Verfasser macht die Sache dadurch nicht besser, dass er das Unklare, Schwierige und wenig Behandelte als deutlich und bekannt bei Seite lässt, während er das Abgedroschene ausführlich zu wiederholen und mit Beispielen zu erläutern nicht ermüdet. Das Verdächtigste ist aber die rein äusserliche, grammatische Art der Besprechung, die, einheitlich in den sicher unaristotelischen und den zweifelhaften Kapiteln, die einzige aber völlig ungenügende Erklärung und Begründung abgiebt. Wir wissen genau, wie in Platons letzter und Aristoteles' erster Periode die Metaphysik den Mittelpunkt aller Forschung bildete, und nur aus ihr und für sie konnte in jener Zeit eine etwaige Erläuterung der Kategorieentafel unternommen werden. Erst im alexandrinischen Zeitalter, wesentlich durch Verdienst der Stoa, gelangten die grammatischen Untersuchungen zu grösserer Bedeutung; und diesem Zeitalter, dem 3. oder 2. Jahrh. v. Chr., gehörte der Erfinder der Postprädicamente an. Es liegt also nicht der geringste Anhalt vor,

einen Theil der Schrift abzusondern und als echte aber unverständige Jugendarbeit des Aristoteles hinzustellen: vielmehr verdankt die ganze unbedeutende Schrift ihre Existenz dem Umstande, dass der spätere Peripatos den Mangel einer umfassenden Begründung der Kategorieenlehre fühlte und abzustellen suchte, aber es mit seinen Mitteln nicht mehr konnte. Mit den 'Kategorieen' steht es folglich ähnlich wie mit den διαιρέσεις Ἀριστοτέλους: denn von anderer Seite wird nächstens der Nachweis geführt werden, dass sie ebenfalls ihrem Ursprunge nach auf akademische Lehre zurückgehen, und dass Aristoteles ebenfalls hier und da (in mehr populären Erörterungen) sie zu benutzen scheint.

Also ist die Schrift über die Kategorieen nicht nur unaristotelisch, sondern wir haben in ihr auch den direkten Beweis, dass weder die Peripatetiker des 3. und 2. Jahrh. v. Chr. noch die gelehrten Sammler des aristotelischen Nachlasses, Andronikos und Adrastos, eine eigene Begründung der Kategorieenlehre von Aristoteles Hand gekannt haben, dass es folglich eine solche nie gegeben hat.

Und seine unmittelbaren Schüler vermissten sie gewiss auch nicht: denn ihnen waren die Kategorieen so geläufig, dass sie sie überall gern benutzten, und doch ein flüssiger Begriff, den man nicht wie eine tiefe philosophische Lehre zu begründen vermochte noch brauchte. Und wie der Peripatos die Kategorieen weiter, wenn auch mit Modifikationen, benutzte, so hat sogar die erst nach Aristoteles' Tode erstandene Stoa die Kategorieenlehre, freilich in wesentlich veränderter Form, angenommen. Niemand hatte es nöthig, die vielen bequeme und niemanden störende Lehre gegen fremde Einwendungen zu vertheidigen, und darum ist nicht nur unsere Kenntnis der ganzen Lehre so lückenhaft sondern ist auch ihr Ausbau im Kampfe nie erfolgt.

Die einzige Veranlassung zum Angriffe hätten vielleicht Platon und die Akademie gehabt. Aber es ist schon davon die Rede gewesen, dass Xenokrates, Platons zweiter Nachfolger, zwei Kategorieen beibehielt, die Substanz und die Beziehung, d. h. gerade die beiden, durch welche Aristoteles vermittelst der Begriffe 'Primär' und 'Sekundär' den Ideen den Boden zu entziehen versucht hatte:

er war also zur Einschränkung der Lehre nicht einmal durch Aristoteles veranlasst. Und auch von Platon ist es sicher, obwohl nicht überliefert, dass er die Kategorieenlehre nicht aufgab: den Widerspruch zu der Ideenlehre hatte er offenbar nicht beachtet, bis Aristoteles darauf aufmerksam machte: aber unerhörter Weise brachte dieser nicht sowohl die Kategorieen als vielmehr die Ideen in Misskredit. Denn nicht nur gab Speusipp, Platons Neffe und unmittelbarer Nachfolger, die Ideen völlig auf und setzte an ihre Stelle die Zahlen und stellte Xenokrates wenigstens die Idee der mathematischen Zahl gleich, sondern Platon hat auch selbst in seiner letzten Lebenszeit (nach ausdrücklichem Zeugnisse des Aristoteles) die Ideen nicht mehr auf alle Gegenstände des Denkens bezogen sondern auf die Idealzahlen beschränkt. Man kann sich demnach der Folgerung nicht erwehren, dass diese Umgestaltung der platonischen Fundamentallehre in Verbindung mit den unermüdlichen Angriffen des Aristoteles steht, welcher noch als Mitglied der Akademie zu Platons Lebzeiten in vier (oder mehr) für das grosse Publikum veröffentlichten Dialogen seine Gründe gegen die Ideenlehre vorbrachte. Und von den streng wissenschaftlichen Widerlegungen derselben gehört die vorhin besprochene Polemik der nikomachischen Ethik ihrem Entwurfe nach ebenfalls noch der Zeit des Zusammenarbeitens der beiden grossen Philosophen an, und zwar nicht einmal den letzten Lebensjahren Platons: denn Aristoteles argumentiert noch mit der später von Platon aufgegebenen Idee des Guten und bezeugt ausdrücklich, dass man in der Akademie Ideen mit Zahlen nicht zusammenbringe (S. 1096 a 18 οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ἰδέαν κατεσκεύαζον), oder mit andern Worten, dass Platon seine Lehre noch nicht umgeändert hatte, als sein Schüler die Kategorieenlehre gegen das Gute an sich ins Feld führte. Gegen Mitte des vierten Jahrhunderts gab Platon die Lehre als unhaltbar auf, die bis dahin sein Alles gewesen, die er mit Glück und Geschick und prophetischer Ueberlegenheit gegen die hartnäckigsten und ungläubigsten Gegner wie Antisthenes vertheidigt hatte, um sie im höchsten Alter den unwiderleglichen Gründen seines Schülers zu opfern. Er erfüllte damit das, was er seinen Sokrates hatte aussprechen lassen, und was Aristoteles von ihm ver-

langt hatte: er gab der Wahrheit die Ehre. Aber zu einem hat er sich doch nicht entschliessen können, die Führung seiner Schule seinem grössten Schüler zu überlassen, vielleicht eben deshalb, weil dieser mit seiner unerbittlichen Logik und Wahrheitsliebe ihm sein Liebstes genommen. Vielleicht war auch das ein wesentlicher Grund, warum man dem Aristoteles Mangel an Pietät gegen Platon vorwarf und alle möglichen Klatschgeschichten nachsagte.

Meine Aufgabe ist damit erledigt, an einem Beispiele nachgewiesen zu haben, wie die Fäden auch der für rein aristotelisch geltenden Lehren zurückführen in die Akademie und zu Platon selbst, zugleich aber auch zu zeigen, wie schwer entwirrbar häufig diese Fäden sind, und wie vieler Arbeit es noch bedürfen wird, bis wir im Stande sein werden, uns ein klares Bild von dem Entwicklungsgange des Aristoteles zu entwerfen und seinem Antheile an den Arbeiten der Akademie.

XV.

Neuf lettres inédites de Descartes à Mersenne.

Par

Paul Tannery à Paris.

Préambule.

Je regarde comme aisés à reconnaître ou je me réserve d'établir ailleurs les faits suivants:

A la mort de Mersenne en 1648, le mathématicien Roberval fit main basse sur ce qu'il put trouver, dans les papiers du Minime, de lettres écrites par Descartes à ce dernier. Il refusa d'ailleurs de donner communication de ces originaux à Clerselier, qui dût y suppléer au moyen des minutes conservées par Descartes [1]).

Lorsque Roberval mourut à son tour en 1675, ses papiers échurent à l'Académie des Sciences. Le géomètre Lahire, chargé de publier les traités inédits que renfermaient ces papiers, se trouva par suite dépositaire des lettres de Descartes qui s'y trouvaient également; il en communiqua la collection à Baillet, puis à l'abbé J. B. Legrand, qui, d'après le voeu de Clerselier, préparait une édition complète des oeuvres de Descartes [2]).

Sur un exemplaire de l'édition des Lettres par Clerselier, exemplaire conservé à la Bibliothèque de l'Institut à Paris, Legrand inscrivit les résultats de la collation du texte imprimé avec les

[1]) Lettres de Mr. Descartes, préface du Tome III. Je me sers de l'édition de 1667, que je désignerai sous la rubrique Clers.

[2]) J. Millet, Histoire de Descartes avant 1637, Paris, 1867, page XXVII de la préface.

originaux qu'il avait entre les mains. Ses annotations sont connues, en ce qu'elles ont d'important, depuis l'édition des Oeuvres de Descartes, procurée par Victor Cousin, dans laquelle les Lettres remplissent les volumes VI à X (Paris, 1824—1825).

Dans ces annotations, la collection formée par Roberval est désignée sous le nom de Lahire; elle comportait au moins 82 numéros, dont 53 sont identifiés avec des pièces publiées par Clerselier. Legrand paraît avoir eu entre les mains des manuscrits de la même collection pour 5 autres pièces imprimées au plus. Il y avait donc au moins 24 lettres inédites, dont les dates sont connues pour 6 numéros.

Legrand mourut en 1704 et son projet d'édition fut abandonné; cependant la collection de Roberval était rentrée dans les archives de l'Académie des Sciences. Sous la Révolution, elle fut inventariée et classée à nouveau par un géomètre qui faisait partie de la Convention, Arbogast; mais son existence resta généralement ignorée et vers 1839, Libri put la voler et faire croire, pendant quelque temps, que les autographes de Descartes qu'il avait entre les mains, avaient été légitimement acquis par lui avec des papiers provenant d'Arbogast[3]).

Dans la partie du fonds Libri de la collection Ashburnham qui est rentrée en France en 1888, se trouvaient 23 pièces ayant compté autrefois dans le recueil des lettres de Descartes appartenant à l'Académie des Sciences; ces pièces ont été classées à la Bibliothèque Nationale et réunies dans un volume du département des manuscrits qui porte la cote „fonds français, nouvelles acquisitions, n° 5160". Parmi ces vingt-trois pièces, il y a neuf lettres inédites. On peut donc admettre que, parmi les lettres volées par Libri et qui restent dispersées, il y a encore quinze autres lettres inédites.

Je fais un appel à tous les amis de la philosophie pour la recherche de ces lettres et pour leur publication dans l'Archiv

[3]) C'est ainsi que dans le n° du Journal des Savants de Septembre 1839, il a publié le texte complet de la lettre du 23 Mai 1643 = Clers. II, 116.

für Geschichte der Philosophie, en attendant qu'il soit possible d'entreprendre une édition complète des Oeuvres de Descartes.

L'écriture du grand philosophe est d'une netteté et d'une facilité de lecture tout à fait extraordinaire: je donnerai donc le texte des autographes sans y faire aucun changement, sauf sur deux points dont le lecteur doit être prévenu.

Descartes néglige le plus souvent les apostrophes indiquant les finales élidées: je les ai rétablies.

La ponctuation est très-sommaire et n'est pas conforme à nos habitudes: j'ai ajouté quelques virgules etc., soin que Descartes laissait à ses imprimeurs, comme on le verra dans une des lettres ci-après.

Je commencerai au reste par donner deux fragments, que je ne compte pas parmi les neuf pièces inédites et qui appartiennent à la lettre Clers. III, 35 (Cousin VIII, pages 481 et suiv.). C'est le commencement et la fin de cette lettre, datée de Leyde, le 4 mars 1641 (lundi), qui était la 38e de Lahire[1]), et qui occupe 8 pages in-4° (fos 23—26).

(MS.Fr.n.a.5160, f° 23 R°).

[1]) Ce numéro n'existe plus sur l'original, qui ne porte que celui d'Arbogast (32), et un autre no dont j'ignore l'origine, 46 C. — Il est à remarquer que sur les origineux de la Nationale, le numéro de Lahire se trouve inscrit au bas à gauche sur la première feuille, mais qu'assez souvent, comme pour la lettre qui nous occupe ici, il est remplacé par un autre qui, dans tous les cas où le contrôle est possible, en est la différence à 84 (ainsi 46 = 84 — 38), comme si le numérotage avait été fait à rebours, sur une collection de 83 pièces.

Quant au classement que j'attribue à Arbogast, le numéro en est inscrit, entre parenthèses, au haut de la page, vers le milieu ou à droite. Ce classement est connu par une minute de dom Poirier qui parait y avoir coopéré: elle est imprimée dans le Catalogue des Manuscrits des Fonds Libri et Barrois (Paris, Champion, 1888). Ce classement ne comporte que 77 numéros; la différence entre ce nombre et celui des pièces de la collection Lahire provient de ce qu'Arbogast parait avoir mis de côté les fragments incomplets et non datés.

Je reviendrai au reste sur ces deux classements dans un Appendice à la présente publication, et je chercherai à y déterminer avec précision le nombre des pièces inédites de la collection Roberval qui se trouvent encore dispersées, ainsi que les dates de ces pièces et les numéros qu'elles doivent porter.

Mon Reuerend Pere

J'ay receu de vos letres a ces deux derniers voyasges, mais il semble neanmoins que vous m'en auez enuoyé dauantage que ie n'en aye receu, car en celle qui vint il y a 8 iours vous me mandiez que ie devois auoir vû les obiections qui ont esté faites en la dispute du conarium[5]), lesquelles ie n'ay toutefois point veuës en aucune façon, et en cete derniere ou estoit enfermée la letre de mon frere, vous mandez que vous auiez desia enuoyé vostre letre a la poste lorsqu'on vous a donné celle de mon frere, de façon que ie deurois receuoir cete autre letre que vous auiez enuoyée a la poste, et toutefois le messager dit qu'il ne l'a point; s'il y a eu dedans quelque chose de consequence, vous m'en auertirez, s'il vous plaist. Au reste, ayant leu a loysir......

[Suit le texte[6]) imprimé Clers. III, 35, jusqu'aux mots me probaturum, p. 161, l. 8. La lettre continue comme ci-après: comparez pour les premières lignes Clers. III, p. 164, ligne 7 en remontant et suivantes.]

.... (F° 24 V°) C'est pourquoi ie ne crois pas deuoir iamais plus respondre a ce que vous me pourriez enuoyer de cet homme [Hobbes], et ie ne me laisse nullement flater par les louanges que vous me mandez qu'il me donne, car ie connois qu'il n'en vse que pour faire mieux croire qu'il a raison en ce ou il me reprend et me calomnie.

Je suis marry que vous et Mr. de Beaune en ayez eu bonne opinion. Il est vray qu'il a de la viuacité et de la facilité a s'exprimer, ce qui luy peut donner quelque esclat, mais vous connoistrez en peu de tems qu'il n'a point du tout de fonds, qu'il a plusieurs opinions extrauagantes et qu'il tasche d'acquerir de la reputation par de mauuais moyens.

Quoyque Mr. de Roberual ne soit pas de ceux qui me fauorisent, la verité veut pourtant que ie tiene son parti en ce qu'il dit d'un grand arc, a seauoir que si la fleche va aussy viste

[5]) Voir Clers. II, 50, p. 277 et II, 54, p. 295.

[6]) Je crois inutile d'indiquer les variantes que Cousin n'a pas relevées sur l'exemplaire de l'Institut.

lorsqu'elle commence a en partir que lorsqu'elle commence a partir d'un moindre, elle ira plus loin. mais notez que ie dis lorsqu'elle commence a partir. car la chorde du grand arc poussant plus longtems cete fleche que celle du petit, fera qu'elle ira plus viste auant qu'elle la quitte si elle a esté aussy viste au commencement, et ensuite qu'elle ira plus loin: mais si on suppose que la fleche va egalement viste au moment qu'elle s'esloigne de la chorde du grand arc que du petit, elle ne pourra aucunement aller plus loin. et ainsy vous auez eu, ie croy, tous raison, mais il a consideré le moment ou la fleche commence d'estre poussée et vous celuy auquel elle acheue d'estre poussée: mais ie ne voy point pourquoy il conclud de cela que quod semel motum est, sponte postea cessat moueri, etsi non impediatur. Il est certain que la cheute d'un fort grand poids aura bien plus de force pour faire entrer un pieu en terre que le mouuement 100 fois plus viste d'un poids qui n'aura que la centiesme (F° 25 R°) partie de la pesanteur du premier, a cause qu'elle agira beaucoup plus longtems. Je voudrois bien que vous n'eussiez point enuoyé de copie de ma Metaphysique[7]) a Mr. Fermat et si vous ne l'auez encore fait, ie vous prie de vous en excuser sur ce que ie vous ay prié tres expressement de n'en enuoyer aucune copie hors de Paris, et mesme a Paris de n'en mettre la copie entre les mains de personne qui ne vous promette de la rendre, comme en effect ie vous en prie, affin de me retenir la liberté d'y changer ou adiouster tout ce que ie iugeray a propos pendant qu'elle ne sera point imprimée. Et entre nous ie tiens Mr. Fermat pour l'un des moins capables d'y faire de bonnes obiections: ie croy qu'il scait des Mathematiques, mais en Philosophie i'ay tousiours remarqué qu'il raisonnoit mal. Et enfin ie vous ay enuoyé cet escrit pour en auoir le iugement de Mrs. de la Sorbone et non pour m'arester a disputer contre tous les petits esprits qui se voudront mesler de me faire des obiections: toutefois si quelque fier a bras s'en veut mesler, a la bonne heure, ie ne refuseray pas de lui respondre.

7) Les Méditations, que Descartes faisait alors imprimer à Paris par les soins de Mersenne.

si on iuge que ce qu'il proposera vaille la peine d'estre imprimé. Pour ceux qui ont fait les premieres, ils m'ont obligé et s'il leur plaist de repartir a mes responses, ie dupliqueray aussy fort volontiers. Je ne vous enuoye pas encore ma response a Mr. Arnaut. partie a cause que i'ay eu d'autres occupations et partie aussy a cause que ie ne me veux point haster, mais ie croy pourtant vous les enuoyer dans 8 iours*), et si tost que vous les aurez receuës, je croy qu'il sera tems de faire voir le tout a Mrs. de la Sorbone pour en sçauoir leur iugement et ensuite le faire imprimer, au moins s'ils le trouuent bon, comme i'espere qu'ils feront; car ie croy que dauantage d'obiections ne seruiroient qu'a grossir le liure, et le gaster, si ce n'est qu'elles soient fort bonnes. Au reste ie vous prie de ne rien changer en ma copie sans m'en auertir, car il est extremement aysé de s'y meprendre, et il m'arriueroit bien a moy mesme que regardant les periodes chascune a part, comme on fait pour mettre les poins et virgules, ie prendrois quelquefois un sens pour l'autre: ainsy ou vous me mandiez il y a 15 iours que vous auiez mis intelligere pour adipisci, ou sont ces mots reliquas Dei perfectiones adipisci, i'ay vû depuis l'endroit par hasard, ie croy que c'est en la 3e meditation, et ie trouue qu'il y faut adipisci; (F° 25 V°) car i'ay dit deuant que si a me essem, non modo possem intelligere, sed possem reuera mihi comparare siue adipisci omnes Dei perfectiones.

Nota. Je vous prie aussy de corriger ces mots qui sont en ma response a la penultieme des obiections du theologien: Deinde quia cogitare non possumus eius existentiam esse possibilem quin simul cogitemus aliquam dari posse potentiam cuius ope existat, illaque potentia in nullo alio est intelligibilis quam in eodem ipso ente summe potenti, omnino concludemus illud propria sua vi posse existere etc., et de mettre seulement ceux cy en leur place: Deinde quia cogitare non possumus eius existentiam esse possi-

*) Elle furent envoyées quinze jours après, le 18 mars 1641. Clers. III, 109. Comparer cette dernière lettre pour les corrections demandées plus loin par Descartes.

bilem quin simul etiam ad immensam eius potentiam attendentes agnoscamus illud proprià suà vi posse existere etc. Mais ie vous prie de les corriger tellement en toutes les copies qu'on n'y puisse aucunement lire ny dechiffrer les mots: cogitemus aliquam dari posse potentiam cuius ope existat, illaque potentia in nullo alio est intelligibilis quam in eodem ipso ente summepotenti, omnino concludemus. Car plusieurs sont plus curieux de lire et d'examiner les mots qui sont effacez que les autres, affin de voir en quoy l'autheur a creu s'estre mespris et d'en tirer quelque suiet d'obiections en l'attaquant ainsy par l'endroit qu'il a iugé luy mesme estre le plus foible; et entre nous ie croy que c'est la cause qui a fait que Mr. Arnaut s'est fort aresté sur ce que i'ay dit Deus est a se positivé, car ie me souviens que de la façon que ie l'auois escrit la premiere fois, il estoit trop rude, mais ie l'auois tellement corrigé par apres et adouci, que s'il n'eust leu que les corrections sans s'arester aussy a lire les mots effacez, il n'y eust peut estre rien du tout trouué a dire, comme en effect ie croy qu'il n'y a rien qui ne soit bien et vous mesme, quand vous le leustes la premiere fois, vous me mandastes qûe vous le trouuiez rude et a la fin de la mesme letre, vous m'escriuiez qu'apres l'auoir releu, vous n'y trouuiez rien de mal: ce que i'attribuë a ce que vous auiez pris garde la premiere fois aux mots qui n'y sont que legerement effacez, au lieu qu'a la 2e fois vous ne consideriez que les corrections; mais i'expliqueray cela et le reste plus au long en ma response a Mr. Arnaut, lequel m'a extremement obligé par ses obiections et ie les estime les meilleures de toutes, non qu'elles pressent dauantage, (F° 26 R°) mais a cause qu'il est entré plus auant qu'aucun autre dans le sens de ce que i'ay escrit, lequel i'auois bien prevû que peu de gens atteindroient a cause qu'il y en a peu qui veuillent ou qui puissent s'arester a mediter.

Je fus si pressé de vous respondre lorsque i'ay receu vostre pacquet il y a 15 iours*), que i'oubliay tout a fait la letre de

*) Cette réponse est la lettre Clers. II, 53. (Cousin, VIII, p. 491) que Legrand a datée du 21 février 1641. Comme le courrier partait de Leyde le

Mr. de Beaune que vous m'auiez enuoyée. Je vous prie de l'assurer que ie suis extremement son seruiteur, et que ie suis bien glorieux du tesmoignage qu'il rend de ma Geometrie, car ie croy qu'il est en cela plus croyable lui seul, vû la preuue qu'il en donne par la solution de toute sorte de problesmes, que ne seroit un milion de tels que ceux qui l'ont blasmée, vû qu'aucun d'eux n'y a rien entendu. Pour les lunetes ie m'estonne de la difficulté qu'il trouue pour le costé plat, car ie croy que si le conuexe estoit aussy exactement taillé que la superficie plate de tous les miroirs, nous aurions des lunetes tres excellentes: le tourneur[10]) qui auoit commencé icy a y trauailler n'en est pas venu a cela pres, car il n'a pû tailler aucun verre qui ne parust a l'oeil plus espais d'un costé que d'autre, ou qui n'eust deux centres et une infinité de cercles, et toutefois il en a fait qui tous troubles et mal taillez en cete sorte faisoient autant que les lunetes ordinaires. Si ie fusse allé en France, nous eussions peut estre fait ensemble quelque chose, mais il est impossible par letres a cause que les petites difficultez ne se peuuent escrire. Je vous remercie de l'auis que vous me donnez du Conseiller et de l'autre qui me veulent venir visiter: i'ay vû et connois le premier de reputation il y a long tems.

J'ay encore du tems et du papier, mais ie n'ay plus de matiere, sinon que l'hyuer recommence en ce païs et il a tellement neigé cete nuit qu'on se promene icy maintenant en traineaux par les rues. Je suis

Mon Reund. pere

Vostre tres humble et tres
obligé et affectionné seruiteur
Descartes.

De Leyde ce 4 mars 1641.

lundi, il faut d'après le fragment que je publie, reporter cette date au 18 février.

[10]) Comparer Lettre à Ferrier, Clers. III, 102.

XVI.

Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie.

Von

J. Freudenthal in Breslau.

Es ist eine befremdliche Erscheinung, dass das Volk, welches Geschichtschreiber wie Gibbon und Macaulay, wie Stubbs und Green erzeugt hat, keine Geschichte seiner Philosophie besitzt, die diesen Namen verdient. Wohl fehlt es nicht an schätzbaren allgemeinen Uebersichten über einige Theile der Geschichte englischer Philosophie; auch sind manche Systeme früherer Zeit sorgfältig beschrieben und die Häupter der philosophischen Entwicklung in geistvollen Arbeiten geschildert worden: aber das Ganze dieser bewunderswerten geistigen Bewegung, den geschichtlichen Zusammenhang, der die Systeme der Philosophen uns erst verständlich macht, die Quellen, denen sie entsprungen sind, die Beziehungen der grossen Denker zu weniger hervorragenden Vorgängern und Zeitgenossen — das hat noch kein Geschichtschreiber in befriedigender Weise dargestellt. So sehen wir die Gestalten bedeutender Philosophen in der Geschichte hervortreten: aber die Bedingungen ihres Denkens und Schaffens bleiben uns unbekannt; ihr Leben und Wirken steht isoliert da: die trefflichen Schilderungen ihrer Lehren, die wir besitzen, verhalten sich zu wirklicher Geschichte, die wir vermissen, wie die lebendige Beschreibung einiger mächtigen Gebirgshäupter zu einer wissenschaftlichen Geographie der Alpenländer.

Man könnte glauben, dass wenigstens für die Geschichte der älteren englischen Philosophie dies Urtheil nicht zutreffe. Denn

die Zeit von Bacon bis Locke, in der die Keime der gesammten philosophischen Entwicklung Englands liegen, hat in Charles de Rémusats Histoire de la philosophie en Angleterre[1]) eine eingehende Darstellung gefunden, und dies Werk geniesst ein hohes und nicht unverdientes Ansehen[2]). Es ist durchweg aus den Quellen gearbeitet, und die Lehren der einzelnen Philosophen sind mit grossem Fleisse und mit dem stilistischen Geschicke zusammengestellt, das die Geschichtschreiber Frankreichs auszeichnet. Aber diesen und anderen Vorzügen stehen nicht geringe Fehler gegenüber. Auf die geschichtliche Entwicklung der Systeme, auf die Abhängigkeit wichtiger Lehren von früheren Gedankenbildungen einzugehen, hat Rémusat verabsäumt. Dazu kommt eine Unzuverlässigkeit der Angaben und eine Unsicherheit des Urteils, die eine berichtigende und ergänzende Kritik aufs entschiedenste herausfordern.

Diese Mängel machen sich nirgends mehr fühlbar als am Eingange zur Geschichte englischer Philosophie. Wir begegnen hier mehreren Philosophen, die durch neue bahnbrechende Gedanken in den Gang der Entwicklung nicht eingegriffen haben, deren Schriften um ihrer selbst willen verdienter Vergessenheit nicht entrissen zu werden brauchen. Und doch sind sie für uns von nicht zu unterschätzender Bedeutung; denn sie gewähren uns einen Einblick in die philosophischen Bestrebungen einer Zeit, aus der Bacon und Hobbes hervorgegangen sind. Sie zeigen uns, wie es möglich war, dass nach mehr als zweihundertjähriger philosophischer Erstarrung plötzlich Schriftsteller auftraten, die man trotz aller ihrer Schwächen und Verirrungen zu den glänzendsten und einflussreichsten Erscheinungen zählen muss, welche die Geschichte der Philosophie aufweist. Aus der nicht ganz geringen Zahl ihrer Vorgänger sollen hier zwei ausgewählt werden, denen Rémusat am wenigsten gerecht

[1]) Charles de Rémusat Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke. 2 voll. Paris 1878.

[2]) Man sehe, um ältere Urtheile zu übergehen, wie Carrau im Avant-propos seiner Schrift La philosophie religieuse en Angleterre Par. 1888 über R. sich ausspricht: Il nous a paru, que la période, qui s'étend depuis Bacon jusqu'à Locke avait été étudiée par M. de Rémusat de manière à décourager quiconque serait tenté de reprendre son oeuvre.

geworden ist: Everard Digby und Sir William Temple. Das Leben und die Lehre des ersten hat er in sehr mangelhafter Weise beschrieben; die Werke Temples scheint er überhaupt nicht gekannt zu haben; denn er erwähnt ihn und einige seiner Schriften nur in wenigen flüchtigen Zeilen[1]. Hier ist denn überall auf neuem Grunde zu bauen.

1. Everard Digby.

Ueber das Leben Everard Digbys erfahren wir von Rémusat sehr wenig, und das wenige was er berichtet, ist fast durchgängig falsch. 'Von Everard Digby', so sagt er, 'wissen wir nur, dass er der Grossvater des Sir Kenelm Digby war, den Descartes gekannt hat. Man muss annehmen, dass er Katholik gewesen ist, wie sein Enkel, da er der Vater des Sir Everard war, der sich an der Pulververschwörung beteiligte'[2].

Alle diese Angaben sind unrichtig. Everard Digby war nicht der Grossvater Sir Kenelm Digbys und nicht der Vater des Verschwörers Everard Digby. Denn als dieser, der Vater von Sir Kenelm, geboren wurde, war unser Everard Fellow von St. John's College, also unverheiratet. Nur dass der ältere und der jüngere Digby derselben Familie angehören, macht die Gleichheit der Namen wahrscheinlich. — Er kann ferner nicht Katholik gewesen sein; denn von den Fellows der Colleges von Oxford und Cambridge verlangte man in Digbys Zeit die Zugehörigkeit zum Protestantismus. Hinneigung zum Katholicismus macht man ihm denn auch zum Vorwurf, nicht aber Abfall von dem Glauben, dem treu zu sein, er bei Erlangung seiner akademischen Würden mit feierlichen Eiden hatte beschwören müssen[3].

Hat Rémusat eben erklärt, dass wir wenig von Everard Digby wissen, so behauptet er einige Zeilen später, dass wir von ihm

[1]) Ib. p. 57 A. 1.

[2]) Ib. p. 110: D'Everard Digby nous savons peu de chose, sinon qu'il était l'aïeul de ce chevalier Digby que Descartes a connu. On doit croire qu'il fut catholique comme son petit-fils, étant le père de cet autre sir Everard compromis dans la conspiration des Poudres, exécuté en 1606.

[3]) Vgl. Mullinger The Univ. of Cambridge vol. II p. 121 n. 3; p. 145; Huber Die Engl. Univ. II S. 14.

'fast nichts als die Aufschriften seiner Werke kennen'[1]). Alles dies ist durchaus grundlos. Wir wissen von Digby genug, um die Verhältnisse, in denen er gross geworden ist, und die Eigenschaften seines Geistes und seines Charakters vollkommen würdigen zu können[2]).

Einem edlen Geschlechte entsprossen[3]), um 1550 geboren, erhielt er 1570 eine Scholarship im St. John's College zu Cambridge, 1572/73 ward er St. Margareth's Fellow, 1573 Master of Arts[4]) und 1581 Bachelor der Theologie. — Ungewöhnlich begabt genoss er als Gelehrter, Lehrer und Dialektiker eines so hohen Ansehens, dass ihm das Amt eines Lehrers der Logik von den Universitätsbehörden übertragen ward[5]). Auch seine Gegner sprechen mit Bewunderung von den 'schier unendlichen Mühen, die er auf das Studium philosophischer Schriften gewendet habe'. Und wie seine Gelehrsamkeit, so werden auch seine grossen Fähigkeiten, seine Beredsamkeit, seine Tüchtigkeit als Lehrer und seine Gewandtheit im Disputieren gerühmt[6]).

---

[1]) Ib.: Le premier Digby n'est guère connu que par le titre de ses ouvrages.

[2]) Belege für die nachfolgenden Angaben sollen nur, soweit diese neu sind, gegeben werden.

[3]) W. Temple Pro Mildapetti De un. meth. defensione ed. Francof. 1584 p. 23: hoccine dici philosopho, quem non de claritate generis insolenter gloriari ... convenit. Ib. pag. 24: mitte ostentationem stirpis et familiae.

[4]) W. Temple ib.: gradum Magisterii eras annis abhinc septem assecutus. Das geschah also, da diese Schrift zuerst 1580 erschienen ist, im Jahre 1573.

[5]) Theor. an. praef.: postquam ad Lectionem Logices ab Academia inauguratus essem, hoc in genere διανοητικῷ investigando agilior factus sum.

[6]) W. Temple ib. p. 12: labores quos in evolvendis Philosophorum libellis prope infinitos exhauseras. Ib. p. 15 nennt er ihn *egregium in artibus magistrum*. — In der Epistola Joannis Barnsi ad Guil. Tempellum (vorgedruckt derselben Schrift Pro Mildapetti De un. meth. defens.) wird Digby genannt: in studio rerum magnarum incredibiliter versatus (p. 8): es wird seine excellens in omni genere rerum scientia gerühmt (ib.): es heisst von ihm (p. 9): cujus ingenium semper sum admiratus: quem cum antehac in scholis publicis vel lectitantem dialectice vel philosophice disputantem audirem, ita mihi certe visus est in summa subtilitate disertus, ut et ipsum saepius et eos quos institueret memoria repetens, Virgilianum illud soleam dicere: Formosi pecoris custos, formosior ipse.

Daneben hören wir, dass er durchaus kein verknöcherter Stubengelehrter gewesen ist. Man beklagt sich darüber, dass er, längst Master of Arts, im College das Horn zu blasen pflege und dass er während der Predigt ausziehe, um Fische zu fangen[1]). Und wie über Methoden wissenschaftlicher Darstellung, Logik und Metaphysik, so hat er auch über die Kunst des Schwimmens ein umfangreiches Buch geschrieben[2]).

Die günstigen Urteile der Zeitgenossen über Digbys Gelehrsamkeit scheinen durch seine Schriften vollkommen bestätigt zu werden. Denn diese strotzen von Anführungen aus den Werken des klassischen Altertums und den philosophischen, theologischen und sonstigen wissenschaftlichen Schriften des Mittelalters und der Renaissance. Aber die Gelehrsamkeit Digbys steht in keinem Verhältnis zu dem Schwarm von Schriftstellern, die in seinen Werken sich drängen: seine Citate sind zum grossen Teile zweiter Hand kritiklos entnommen. Dass er bisweilen jüngeren Schriftstellern zuschreibt, was älteren angehört, Thomas von Aquino z. B. ein wohlbekanntes Citat aus Aristoteles Metaphysik[3]), mag noch hingehen. Schlimmer aber ist folgende Thatsache. Als Vertreter mystisch-theologischer Weisheit werden in einer seiner Schriften, der Theoria analytica, Simon Judaeus, Marranus Mahometista und Philolaus Pythagoreus angeführt, deren Lehren man in der uns bekannten Litteratur vergebens suchen würde. So wird Philolaus eine Bemerkung über die Bedeutung des lateinischen *Deus* in den Mund gelegt, die dem Zeitgenossen des Sokrates nicht angehören kann[4]). In der That sind der Grieche, der Jude und der Araber fingierte Personen: es sind

[1]) Heywood and Wright Cambridge Univers. Transactions I p. 503 f.

[2]) De arte natandi. London 1587.

[3]) De dupl. meth. c. 16: Intellectus noster se habet ad perfectissima tanquam oculi Noctuae ad meridiem. Vergl. Thomas Aqu. C. gent. I c. 11 und Aristoteles Metaph. a p. 993 b 9.

[4]) Die Art seiner Entlehnungen sei durch folgende Zusammenstellung kenntlich gemacht:

Digby Theor. anal. p. 155: Philolaus Pythagoraeus dixit deos latine sicut et graece θεοι aut dei (l. thei) ἀπὸ τῆς θέας	Reuchlin De arte cabb. p. 40 b (ed. 1517): (Philolaus): Ideoque dei quandoque vocantur Latine, qui et Graece thei, ἀπὸ τῆς θέας.

die von Reuchlin in seiner mystischen Schrift De arte cabbalistica eingeführten Unterredner. Digby aber nennt diese Namen wie die selbständiger Schriftsteller, ohne auf die Fiction und ihre Quelle aufmerksam zu machen[1]).

Derselben Schrift und einer zweiten von Reuchlin verfassten (De verbo mirifico) sind fast sämmtliche Anführungen aus talmudischen, kabbalistischen und religionsphilosophischen Arbeiten des jüdischen Mittelalters entlehnt, wie er andere Citate anderen ihm zugänglichen jüngeren Schriften verdankt. Die zahllosen Anführungen aus griechischen, hebräischen und arabischen Schriftstellern beweisen unter solchen Umständen natürlich nichts für seine Bekanntschaft mit ihren Werken. Es lässt sich vielmehr leicht darthun, dass er vom Griechischen sehr wenig, von semitischen Sprachen gar nichts verstanden hat.

Wie gering seine Kenntniss des Griechischen war, zeigen Unformen wie Ζεῦα, das er als Accusativ von Ζεύς bildet, wie *diaphanum* für διαφανής, die Ableitung der heiligen τετρακτύς von τετράς und einem vermeintlichen ἀκτύς und ähnliches. Hierbei folgt er freilich älteren Gewährsmännern, insbesondere dem von ihm hochgeschätzten Reuchlin[2]). Dass er aber dergleichen nachsprechen konnte, zeugt für ein geringes Maass von Wissen und von Gewissenhaftigkeit.

Bemerkenswerth ist ferner, dass er Proclus und Proculus[3]), Geographie und Chorographie[4]), Nekromantie und Nekyomantie für ganz verschiedene Namen hält und Nekyomantie als *divinatio per sanguinem*[5]) erklärt. Wir werden daher auch nicht bloss an Druck-

[1]) Ib. p. 114 sagt er jedoch: sicut docuit libro tertio Cabbalae Simon Judaeus, womit auf Reuchlins Schrift hingewiesen sein soll.

[2]) Ζεῦα bildet er (Theor. anal. p. 144) auf Grund einer Bemerkung Reuchlins (De arte cabb. p. 39b): *diaphanum*, *diaphani* und ähnliche Formen treffen wir sehr oft an, wie sie sich auch häufig bei Scholastikern und Reuchlin finden. — Die Ableitung von τετρακτύς giebt er (ib. p. 150) nach Reuchlin (De arte cabb. p. 29b), der aber hinzufügt, dass Pythagoras wohlweislich τετρακτύς statt des richtigen τετρακτίς geschrieben habe, *ut sacrum a profano segregaret.* Digby kümmert sich um derartige grammatische Kleinigkeiten nicht.

[3]) Theor. an. p. 304.

[4]) Ib. p. 376. [5]) Ib.

fehler denken dürfen, wenn wir bei ihm *Dionisius* und *Dyonisius*, *embrio*, *Labarinthus*, *Symonides*, *Tymeus* und vieles Aehnliche lesen [1]).

Dass er von semitischen Sprachen nichts verstand, beweist vor Allem die Thatsache, dass er zwar oft hebräische, aramäische und arabische Schriften, aber immer nur solche anführt, die ihm durch neuere Schriftsteller, besonders durch Pico von Mirandola und Reuchlin, bekannt waren. Wie gross aber in Wirklichkeit seine Unwissenheit auf diesem Gebiete war, zeigen Wendungen, wie *Targus Hierosolymitanus dicit* [2]) — er hält also die aramäische Uebersetzung der Bibel für einen Schriftsteller —, wie *Rabbi Rambam* und *Rambam Gerundensis* [3]), wobei er die in *Rambam* vorliegende Abkürzung missversteht und Maimonides mit Nachmanides verwechselt.

Viel besser steht es mit Digbys Kenntniss des Latein. Zu seiner Zeit war die Pflege eines guten und zierlichen lateinischen Stiles längst eine der wichtigsten Aufgaben auch der englischen Universitäten geworden. Ausgezeichnete Humanisten wie Thomas Smith, John Cheke, Robert Asham hatten in Cambridge Latein und Griechisch gelehrt; König Eduard VI., die Königinnen Marie und Elisabeth sprachen und schrieben ein classisches Latein. In dieser Zeit ist die barbarische Sprache früherer Jahrhunderte aus den Schriften englischer Gelehrten verschwunden, und die schönsten der neulateinischen Dichtungen, die England besitzt, sind in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunders von dem Schotten George Buchanan verfasst worden.

Auch Digbys Sprache ist unter der Einwirkung der neuen Richtung an classischen Mustern, insbesondere an den Werken Ciceros, die er sehr hoch stellt, und der Humanisten gebildet. In

[1]) Die zahlreichen Fehler in griechischen Worten kommen aber wohl auf Rechnung des Setzers. Denn auch die der Theoria analytica voraufgehenden griechischen Gedichte befreundeter Gelehrten strotzen von Druckfehlern.

[2]) Theor. an. p. 202. 206. Er hat hier Reuchlin De arte cabb. p. 53 b missverstanden.

[3]) Ib. p. 377. Diese Namen verdankt er Reuchlin, der De arte cabb. p. 16 a sie unter anderen anführt.

seinen durchaus lateinisch geschriebenen Werken liebt er prächtig klingende Worte, anmuthige Wendungen und künstlich gebaute Perioden. Aber die Fülle der Worte, die ihm zuströmt, wird oft zu hohlem Wortschwall[1]; die gesuchte Schönheit des Ausdrucks zu unerträglicher Ziererei. Und seine Vorliebe für die Scholastik ist so gross, dass er mit ihren Gedanken nicht selten die Incorrectheit ihres Stiles sich aneignet, freilich ohne das Geringste von der scharfen Bestimmtheit des Ausdrucks, welche die meisten Schriften der grossen Scholastiker auszeichnet, geerbt zu haben[2]. So prägt sich in der unklaren und buntscheckigen Sprache Digbys die Eigenart des Mannes aus, der, wie gezeigt werden soll, auch in seinen wissenschaftlichen Ueberzeugungen zwischen den verschiedensten Richtungen unruhig schwankt.

Doch von schlimmeren Fehlern als stilistischen Unarten geben die Schriften Digbys uns Kunde. Sie zeigen uns ihren Verfasser zunächst als einen überaus selbstbewussten und hoffärtigen Mann. Eine nicht gewöhnliche Eitelkeit verrät schon die Aufschrift seines Hauptwerkes, die an die stolzen Titel baconischer Schriften erinnert[3]. Masslose Selbstüberschätzung hat ihm die prahlerischen

---

[1]) Er selbst entschuldigt sich deshalb (Theor. an. p. 2): Ne gravetur ergo optimus hujus artis alumnus, si ... plura saepius verba faciam, sibi dum satisfacere coner.

[2]) Auf die Incorrectheit der Sprache Digbys beziehen sich die durchaus nicht tadelnden Worte in dem oben erwähnten Briefe Joannes Barnes' (p. 9): Coepit ex eo tempore consuetudo quaedam loquendi floridior in Academiae spaciis efflorescere: quam ille rerum maximarum studiis delectatus, si contempserit, quid habes quo magis hoc ipsum jejunitati tribuas, quam ascribas sapientiae? — Temple (Pro Mildap. def. p. 30) nennt das freilich, was hier eher als ein Vorzug angesehen wird, eine Barbarei. Und man wird dies Urteil begreifen, wenn man Wendungen wie die folgenden in Digbys Schriften nicht selten findet. Theor. an. p. 189: eorum essentia partim intelligatur sui ad se, partim sui ad aliud: ib. p. 320: cum tamen unum caeteris praelucet datque iis et posse et esse et operari ultra esse suum: ib. p. 401: est quaedam notio simplex simpliciter, quaedam secundum quid. — Häufig ist der falsche Gebrauch des reflexiven Pronomens (wie in der oben Anm. 1 angeführten Stelle), und auch der Indicativ nach *ut finale* scheint an manchen Stellen (z. B. ib. p. 68) nicht als Druckfehler angesehen werden zu dürfen.

[3]) Theoria Analytica, Viam ad Monarchiam Scientiarum demonstrans,

Ankündigungen der grossen Erfolge eingegeben, die er seinen wissenschaftlichen Bemühungen weissagt[1]). Sie hat verbunden mit ursprünglicher Derbheit ja Roheit des Charakters seiner Polemik den Ton widerwärtigen Schimpfens gegeben, der sie selbst den an unedle litterarische Klopffechterei gewöhnten Zeitgenossen als in hohem Masse ungeziemend erscheinen liess[2]). Das stolze Selbstgefühl eines Mannes, der wie er selbst von sich glaubte, jeder Wissenschaft mächtig war, hindert ihn aber keineswegs, ein Werk, das der Inbegriff aller Weisheit sein sollte, seinem Gönner und Beschützer, 'dem Heros' Sir Christopher Hatton, mit affectierter Bescheidenheit zu überreichen[3]).

Es waren nicht diese Fehler, die das Unglück seines Lebens wurden. Wie über seine Streit- und Schmähsucht, so klagte man auch über seine seltsamen Gewohnheiten und die Unregelmässigkeiten seines Lebenswandels, endlich und vor allem über die offene Parteinahme für den Katholizismus und die Beschimpfung des Calvinismus, deren er sich schuldig gemacht hatte. Der berühmte Whitaker, das damalige Oberhaupt von St. John's, führte unter anderen folgende Beschwerdepunkte gegen Digby auf. Er habe seine Schulden bei dem Stewart des Colleges nicht bezahlt. Während der Predigt und Communion gehe er Fische fangen; tagesüber pflege er im Colleg das Horn zu blasen und sonstigen Lärm zu verüben: zu den Versammlungen der Senioren komme er

totius Philosophiae et reliquarum Scientiarum, necnon primorum postremorumque Philosophorum mysteria arcanaque dogmata enucleans. Londini 1579.

[1]) Ib. praef. (g. E.): Quibus quidem non vulgatis speculationis gradibus, via ad demonstrandum planior, expeditiorque nostra (ut spero) industria procedit: cuius directiones si sequere, tandem quam primo tota mente petisti, in Monarchia scientiarum tanquam in portu navigabis. Cuius celsitudinem, summam per contentionem animi et contemplationem celsam sublimemque semel si advolaveris, ad omnem in omni scientia difficultatem superandam nihil potest accedere enucleatius: nihil ingenio liberali dignius: nihil denique verae perfectaeque faelicitati similius. — Aehnliches findet sich sehr oft.

[2]) Vgl. was Joannes Barnes in dem angeführten Briefe über die 'immanes calumniae' Digbys sagt. — Eine charakteristische Zusammenstellung der groben Schimpfworte, die Digby gegen Temple schleudert, giebt dieser selbst Pro Mildap. defens. p. 35 f. 56 f. 114 f.

[3]) Man lese das der Theoria analytica vorgedruckte Widmungsschreiben.

nicht rechtzeitig, sondern wann es ihm beliebe: vom Vorsteher des Colleges habe er zu Schülern mit grösster Missachtung gesprochen und in öffentlichen Anschlägen die Universitätsbehörden geschmäht. Ausserdem habe er in Disputationen die Calvinisten als Schismatiker bezeichnet, in Predigten sich zu katholischen Lehren bekannt, mit Katholiken freundschaftlich verkehrt und ein vom Protestantismus abgefallenes ehemaliges Mitglied des Colleges in seiner neuen Religion bestärkt[1]).

Diese und andere Ausschreitungen waren die Ursache, dass er im Jahre 1587 seiner Stellung als Fellow enthoben und aus dem St. John's College gestossen wurde. Digby hatte mächtige Gönner auch am Hofe Elisabeths: Lord Burghley, der Kanzler der Universität von Cambridge, und der Erzbischof Whitgift verwendeten sich für ihn. Aber Whitaker blieb unerschütterlich: Digby erhielt sein Amt nicht wieder und starb wenige Jahre nach seiner Entfernung aus St. John's i. J. 1592.

Ueber die Schriften und Lehren Digbys urtheilt Rémusat im Ganzen nicht ungünstig. Digby, so äussert er sich[2]), hat ohne Zweifel die letzten Lectionen der Scholastik empfangen; aber diese sind gemässigt durch die italische Renaissance. Ueber einen aristotelischen Grund breitet er den Firniss alexandrinischer Philosophie, und seine Art der Darstellung zeigt Züge platonischer Dialektik. Ein Citat aus dem Jerusalemischen Targum zeigt übrigens, dass er auch die kabbalistische Philosophie sich angeeignet hat. In seiner unbedeutenden Schrift De duplici methodo beschreibt er den doppelten Weg zur Erkenntniss und giebt zugleich eine Classification aller Wissenschaften: ein Beweis, dass die Zeitgenossen Bacons mit der Eintheilung und der Methode der Wissenschaften sich beschäftigten.

In einem bedeutenderen Werk, der Theoria analytica, hat man vor Allem eine Methodologie zu erblicken. Der Grundgedanke derselben ist der einer Aehnlichkeit, einer Correspondence, einer gewissen Identität von Natur und Geist, von Welt und Intelli-

[1]) Heywood and Wright Cambridge Univ. Transactions I p. 503 f.
[2]) Hist. de la philos. I p. 110 f.

genz, von Objecten und Gedanken[1]). — Die Seele ist eins und einfach. Die empfindende Seele zieht aus den äusseren Objekten die inneren Bilder; die Denkseele verfügt über die Induction, das Princip des Syllogismus, denkt, speculiert und erreicht auf anagogischem Wege, d. h. vom Einzelnen zum Allgemeinen emporsteigend, das metaphysische Object, die höchste Idee. In dieser thätigen Kraft der Seele erblickt Rémusat 'Etwas vom intellectus ipse des Leibniz': in der zum Höchsten emporsteigenden Spekulation 'Etwas von der Dialektik und der Idee Platons'[2]). — Digby behält, so führt Rémusat weiter aus, mit Hartnäckigkeit das Bild der tabula rasa bei. Die Seele, an und für sich leer, gelangt vermöge ihrer eigenen Kraft zu den sinnlichen Formen und von ihnen zu den Begriffen, die ihr Werk sind. So entspricht diese Lehre der Formel *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* und der zweiten *nisi intellectus ipse*[3]).

Digby ist nach Rémusat kein gewöhnlicher Geist. Ein Wirrsal der Ideen, der Stilarten und der Systeme hat ihn fortgerissen; aber man muss anerkennen, dass er sich frei genug in der Sphäre der Abstraction bewegt. Er hat seinen aller Orten aufgelesenen Materialien keine glückliche Ordnung gegeben; aber er besitzt Erhabenheit, Kühnheit und Feinheit. Die Wissenschaft hat keine Höhen, die ihn zurückgeschreckt hätten, und obgleich seine Theologie nichts lehrte, was die Kirche beunruhigen konnte, so hat er sich doch enthalten ihre Autorität anzurufen. Die heiligen Schriften und Schriftsteller scheinen ihm fremd zu sein; er spricht aus-

---

[1]) Ib. p. 111: Sa pensée fondamentale . . c'est celle d'une ressemblance, d'une correspondance, d'une certaine identité entre la nature et l'esprit.

[2]) Ib. p. 112f. L'âme est une et simple: c'est une table rase . . . l'âme intellective disposant de l'induction, principe du syllogisme, raisonne, spécule et atteint par la voie *anagogique* son object métaphysique. Zur Erklärung wird hinzugefügt, dass ἀναγωγή die Thätigkeit sei, 'par laquelle l'esprit s'élève du moins au plus général. C'est au fond le procédé, que Platon appelle dialectique'.

[3]) Ib. p. 113: Il me semble qu'à travers ces hypothèses psychologiques... on doit entrevoir dans cette vertu active de l'âme quelque chose de *l'intellectus ipse* de Leibniz et dans ce procédé de spéculation, qui remonte à l'ultimum quelque chose de la dialectique et de l'Idée de Platon.

schliesslich als Philosoph[1]). Ein gerechtes Urtheil über ihn wäre freilich erst möglich, wenn man das was er selbst gefunden von dem unterscheiden könnte was er Andern entlehnt hat. Doch eine solche Sichtung der Elemente philosophischer Systeme ist nach Rémusat eine Aufgabe, die eine unvergleichliche Gelehrsamkeit und Gedächtnisskraft erfordern würde und die er selbst ablehnt[2]).

Wie viel Schiefes, Halbwahres, und durchaus Falsches in dieser Auffassung der Digbyschen Philosophie liegt, kann erst die nachfolgende Darstellung zeigen. Fürerst sei nur hervorgehoben, dass man von letzten Lectionen der Scholastik im sechszehnten Jahrhundert nicht sprechen darf, und dass es nicht genügt, einen Einfluss des Aristotelismus, Alexandrinismus und der Renaissance im allgemeinen anzunehmen, wenn es sich um Nachweisung der Quellen eines Systems handelt; dass Digby wenig mit Platon und nichts mit Leibniz gemein hat, und dass aus einer Anführung des Targum auf seine Hinneigung zur Kabbala zu schliessen, ungefähr soviel bedeutet, wie wenn man Bacons Vorliebe für Demokrit mit einem seiner Citate aus Homer beweisen wollte. Digbys Theoria analytica ist ferner nichts weniger als eine Methodologie und ihr Grundgedanke keineswegs die von Rémusat dazu erhobene Lehre. Die anagogische Methode Digbys hätte nicht der Induction und diese nicht der platonischen Dialektik gleichgestellt werden dürfen. Unverständlich ist die Erkenntnisstheorie, die Rémusat bei Digby gefunden haben will und unberechtigt das Lob, das seinem Geiste, der Erhabenheit, der Kühnheit und Feinheit seiner Gedanken ertheilt wird.

Am gründlichsten verkennt aber Rémusat den theologischen Grundzug seiner Lehren. Er hat, sagt Rémusat, die Autorität der Kirche nicht angerufen; die heiligen Schriften und Schriftsteller scheinen ihm unbekannt gewesen zu sein. Diese seltsame Annahme beruht auf vollständiger Verkennung der Ziele, die Digby sich

[1]) Ib. p. 115f.: Digby n'est pas un esprit vulgaire . . Il avait de l'élévation, de la hardiesse, de la subtilité . . . Les livres et les écrivains sacrés semblent lui être étrangers et il parle exclusivement en philosophe.

[2]) Ib.: Il faudrait une érudition et une mémoire incomparables pour reconnaître les rares moments où ils sont originaux.

setzte, und der Strebungen und Stimmungen der Zeit, in der er lebte.

Nichts hat das sechszehnte Jahrhundert mächtiger bewegt, als religiöse Interessen. In England zumal giebt man sich theologischen Studien mit glühendem Eifer hin und vernachlässigt über ihnen alle übrigen Wissenschaften[1]). Wenn Rémusat das übersieht oder vergisst; wenn er einem wegen seiner Gelehrsamkeit hoch geschätzten, in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts lebenden Master of Arts und Bachelor of Divinity von St. John's zutraut, er habe die heiligen Schriften nicht gekannt, so zeigt er damit, wie wenig er das innere Leben einer Zeit begriffen hat, deren Gedanken er zu schildern unternimmt.

In Wirklichkeit steht Digby ganz unter dem Einfluss theologischer Lehren. In seinen philosophischen Werken fehlen allerdings Citate aus der Bibel[2]). Um so häufiger begegnen wir aber den Anführungen aus theologischen Schriften und den Beweisen theologischer Lehren. Die Wundererzählungen der Bibel[3]), das Dogma der Trinität[4]), die christliche Angelologie[5]) finden bei Digby entschiedenste Vertheidigung, und das höchste Princip seiner Erkenntnisstheorie ist nicht das Wissen, sondern der von göttlicher Gnade erleuchtete Glaube, wie das wahre Ziel der Forschung ihm nicht die Natur, sondern die Gottheit ist.

Von diesen Thatsachen müssen wir ausgehen, wenn wir Digbys Philosophie in ihrem Kerne begreifen wollen. Gläubige Hinneigung zu der Religion, die seine Vorfahren bekannt hatten, entfremdete ihn mehr noch als die Wunderlichkeiten und Unregelmässigkeiten

[1]) Bekannt ist Bacons Klage (wks ed. Spedding I p. 828): exinanitio omnium quae videntur excogitari aut dici posse circa controversias religionis, quae tot ingenia jamdiu diverterunt a caeterarum artium studiis; vgl. wks XIV p. 176 und Pattisons Casaubon p. 321 f.

[2]) Vgl. jedoch Theor. an. p. 7 u. 99: in lumine suo me spero lumen visurum — Ps. 36, 10; Ib. p. 202 nach Targ. Hieros., das Digby aus Reuchlin De arte cabb. p. 53b kennt: in principio creavit i. e. in sapientia sua creavit — Gen. 1, 1.

[3]) Ib. p. 127.

[4]) Ib. p. 150.

[5]) Ib. p. 82. 172 u. s.

seiner Lebensweise den Genossen und verbannte ihn aus dem College, dessen Schüler und Lehrer er gewesen war. Kritiklose, bis zum Aberglauben gesteigerte Gläubigkeit, ein zähes Festhalten, man möchte sagen Festklammern an den Ueberlieferungen der Vorzeit kennzeichnet auch seine Philosophie.

Wenn es irgend Etwas giebt, das die moderne Wissenschaft von der des Mittelalters scheidet, so ist es das Streben nach Befreiung von der erdrückenden Herrschaft alter Autoritäten. Die neue Zeit will nicht fremdem Urtheil vertrauen. Auf eigenen Füssen will man stehen, mit eigenen Augen sehen, mit eigenem Denken die Natur der Dinge und den Geist des Menschen erfassen. Digby aber ist kein moderner Mensch. Er lebt und denkt, wie noch zahlreiche Gelehrte und Philosophen seiner Zeit, in Anschauungen und Vorurtheilen der alten Welt und des Mittelalters. Ja er fügt den alten eine grosse Zahl neuer Autoritäten hinzu, die für Niemand Geltung hatten als für ihn.

Höher als alle Philosophen stellt er Aristoteles. Eine göttliche Befähigung legt er ihm bei[1]): Aristoteles' Schriften über Logik, Physik und Ethik sind so vollkommen, dass sie nicht übertroffen werden können, und als eine Art von Ketzerei betrachtet er den Abfall von seiner Philosophie[2]). Die peripatetische Lehre aber ist von ihm nicht rein und unverfälscht, wie wir sie in den Quellen finden, dargestellt worden; er fasst sie ganz im Geiste der Scholastik auf. Albertus der Grosse, der 'göttliche' Thomas, Duns Scotus, Moses Maimonides, Alfarabi, Avicenna und Averroes haben ihm ihren Sinn erschlossen. Und oft sind es gerade die jüngsten und am wenigsten vertrauenswerthen Vertreter der mittelalterlichen Schulen, denen er sich anschliesst. In der Psychologie, der Physik und besonders in der Logik sind Petrus Hispanus, Dorbellus, Javellus, Tartaretus, Cajetanus de Vio, Clichtoveus, die Akademie von Louvain u. A. seine Lehrer.

Je grösser nun aber die Verehrung ist, die er für Aristoteles und seine Anhänger empfindet, mit desto leidenschaftlicherem Hasse

[1]) Theor. an. p. 99; vgl. auch ib. p. 1.

[2]) De dupl. meth. I. c. 19; Theor. an. praef.: Summus ingenio Aristoteles, qui volumina tria de triplici philosophandi genere summa cum solertia et sa-

verfolgt er die Neuerer, die gegen die peripatetische Lehre und den scholastischen Betrieb der Wissenschaften sich gewendet haben. 'Heutzutage', so ruft er aus, 'verlässt man den Quell und sucht die Bäche auf. Die Meister der Logik, die grössten Philosophen wirft man beiseite, verdunkelt ihre Würde, verwirft ihre Schriften, drückt den Makel ewiger Schande dem Werke und dem Werkmeister auf. Man erdichtet, erfindet, verwirrt und beseitigt die glänzenden Leuchten einer göttlichen Beweisführung, der hohen Mutter aller Wissenschaften. Den alten Lehrer tritt man mit Füssen und sucht nach einem neuen. Von der Höhe des Baumes erschreckt, vernachlässigt man die reifen, gesunden Früchte, die auf den höchsten Wipfeln zuerst reifen, und verschlingt, wie es die unsauberen Schweine zu thun pflegen, die trockene, unreife, faule, verdorbene Frucht der abgerissenen Zweige'[1]).

Es ist Ramus und sein Anhang, gegen die er diese Schmähreden richtet. In mehreren Schriften bekämpft er sie mit leidenschaftlicher Erbitterung. Denn das Feuer, das sie angezündet haben, lodert nicht blos in der Ferne; es hat bereits die eigene Akademie ergriffen und droht, wie er glaubt, ihre Würde und Ehre zu vernichten[2]). In Cambridge selbst hatte Peter Ramus

pientia, partim ad exemplum Pythagorae vetustissimorumque philosophorum, qui mysticis diverbiis copiosum genus et amplum mundo revelarunt, adeo ornata adeo perfecta dedit ut nihil supra etc.

[1]) Theor. an. praef.: Vetus erat dictum multumque apud seculum prius tritum, quanto difficilius tanto pulchrius: nos vero mutatis temporibus quantum mutamur ab illis? Nonne alta relicta contemplatione inprimis discimus simul ac docemus? nonne relicto fonte insectamur rivulos? nonne prima capita summaque (quae clavem clavumque in omni arte tenent) inutilia prorsus et obsoleta appellamus? . . . Nonne Logices amplitudinem, quae uno certitudinis filo omnes omnium scientiarum partes membraque complexa est, regulis extenuamus heteroclitis . . . nonne prae celsitudine arboris territi, fructus maxime maturos saluberrimosque (quia matutino sole primo illustrati solent in summitate arboris florere) negligimus, immundi ut solent sues ramos (wohl Anspielung auf Ramus) abstractos divulsosque fructum gerentes aridum, immaturum, putridum, corruptum devorantes? debet taceri hoc sed non potest. Veterem calcantes magistrum novum quaerimus? Matrem philosophiam quae lumen animi est parensque indulgentissima nobis matrem omnis haereseos appellamus? nec potest nec debet taceri hoc.

[2]) Theor. an. praef.: Qua quidem levitatis pernicie latius paulo grassante,

zahlreiche Anhänger. Ein Schüler Digbys, William Temple, hatte Ramus zu vertheidigen gewagt und nicht Wenige hatten seinen Ansichten zugestimmt. Das war derselbe Temple, der einige Jahre später Ramus' Dialektik mit Anmerkungen begleitete und in Cambridge selbst herausgab. Ihn trifft denn Digbys ganzer Zorn. Es giebt kaum ein Scheltwort, das ihm Temple gegenüber als zu hart erschiene. Was konnte es auch in seinen Augen Schimpflicheres geben, als von Aristoteles abzufallen, Ramus zu vertheidigen, und vor allem ihm selbst, Digby, zu widersprechen?

Aber so gross ist der Einfluss einer mächtigen Zeitströmung, dass oft selbst die, welche ihr den entschiedensten Widerstand entgegenstellen, am Ende ihr nachzugeben gezwungen werden. Derselbe Mann, der Aristoteles' Weisheit in begeisterten Worten preist, der den Abfall von ihm wie ein schweres Vergehen geisselt, hebt doch mehr als Einmal hervor, dass er auch ihm gegenüber sich das Recht eigener Entscheidung wahren müsse[1]). Und dies nicht bloss in untergeordneten Punkten. In der Logik, Physik und Ethik hat nach Digby Aristoteles das Höchste erreicht, was menschlicher Erkenntniss erreichbar ist; die höchsten Principien metaphysischer Wissenschaft dagegen sind nur in ihren Keimen, nur hie und da zerstreut, in seinen Schriften zu finden[2]). Er blieb bei den Geschöpfen stehen, bei den Bestimmungen der unteren Natur, die in der Mitte zwischen Anfang und Ende liegt. Erst jenseits ihrer Grenze liegt das Princip allen Wissens, erblicken wir die Sonne, die das ganze weite Gebiet des Geistes erhellt. — Platon, von den Juden belehrt, ahnte, dass es ein höheres Sein gebe: aber das

multa academia nostra pristina claritatis luminaria perdidit et ornamenta dignitatis suae. Admon. Mildap. resp. p. 1: Opinio P. Rami . . tanquam venena pistis et corruptela studiorum totius Europae explosa est et condemnata . . . vicissim hoc malum nuper transfretavit et studiis multum nocivum grassatur per viscera rei publicae nostrae.

[1]) Theor. an. p. 308: Horum neminem hac in re sequi tanquam magistrum stat sententia. Plus enim semper apud me vera valebit ratio, quam cujusquam hominis autoritas. Sed αὐτὸς ἔφα Peripateticorum princeps. Ego quidem Aristoteli tantum tribuo, quantum hominem homini tribuere fas est. Neque tamen etc.

[2]) Ib. praef.

Geheimniss dieses Wesens zu erweisen, vermochte auch er nicht. Digby will auf jene mittlere Sphäre des Wissens sich nicht beschränken. Darum trennt er sich von Aristoteles und seinen Schülern: darum genügt ihm auch Platons Philosophie nicht[1]). Vom Orient, von Magern, Aegyptern, Juden, Indern, Chaldäern ist eine uralte geheimnissvolle Lehre zu den Griechen gedrungen und hat in den Schriften der Neuplatoniker und Neupythagoreer, der Kabbalisten und christlichen Theosophen ihren vollkommensten Ausdruck gefunden[2]). Ihr wendet er sich zu, um mit ihrer Hilfe zum höchsten Princip der Erkenntniss, zur göttlichen Natur selbst emporzusteigen. So nennt er denn als seine Gewährsmänner neben Platon und Aristoteles nicht bloss ihre Schüler Alexander von Aphrodisias und Themistius, Philon und Plotin, Jamblich und Proklus, die Häupter der älteren und jüngeren Scholastik: auch die Zahlensymbolik der Neupythagoreer, die dunklen Gedanken des falschen Areopagiten und Johannes Scotus Erigenas, die Schwärmereien des Marsilius Ficinus, Johannes Picos von Mirandola, Cornelius Agrippas und Cardanus', die unklaren Ansichten Gebers[3]), des sogenannten

[1]) Ib. p. 99: Hoc divinavit Plato, sed naturali medio adhaerens, dictis deerat modus, fine frustratus demonstrativo. Aristoteles recto cursu processit, sed tam divinae facultati, tale deerat initium, et in confusis desinens principiis neque supra naturam ductis, principio determinato tanta domina digno, erat frustratus. Ille a Judeis profectus, aliquid Graeciam apportans novi divinavit esse superius, deerat autem modus confirmandi mysterii tanti, quia superavit naturam nihilque is a Judeis praeter auditum habuit. Hic rationi innixus, tantos conscendit gradus, quantos hominum sapientissimo naturae lumen unquam revelavit: quiescens in creaturis, in propria passione inferioris naturae, quae medii gradus instar, inter initium et finem iacet. Nos vero medium hoc eo usque exigemus, donec ex materiali potentia immaterialem actum, et ex Physica adaptione Metaphysicam divinamque naturam deprehendamus.

[2]) Ib. p. 99. 374. 377. Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, dass Digby auch hier nur nachspricht, was von den Theosophen der Renaissance geglaubt und ausgesprochen war. Reuchlin äussert sich in diesem Sinne De verb. mir. p. 14 b; De arte cabb. p. 22 b; 27 a; 51 b u. o.

[3]) Benutzt hat Digby Gebers Alchymie wahrscheinlich in der Ausgabe vom Jahre 1545, da er alle in derselben vereinigten Schriften Gebers und anderer Alchymisten des öfteren anführt.

Calides, Joseph Gikatilias[1]), Johannes de Garlandias (Hortulanus'), Taisniers und andrer Vertreter alchymistischer, astrologischer, kabbalistischer, magischer und mantischer Künste finden an Digby einen gläubigen Anhänger.

Neben diesen alten und neuen Schwarmgeistern finden wir auch die Namen klar denkender Humanisten, wie die Politians, Jacob Schegks, Julius Cäsar Scaligers und Anderer nicht selten genannt. Doch sind es meistens untergeordnete Punkte, in denen er sich ihnen anschliesst. Der eigentliche Führer aber durch dies Wirrsal von Nüchternheit und Aberglauben, von Tiefsinn und Wahnwitz ist ihm Reuchlin. Ihm folgt er da, wo es sich um vermeintliche Erschliessung der Geheimnisse einer höheren Welt handelt, mit besonderer Vorliebe[2]).

Wir haben die Autoritäten kennen gelernt, denen Digby folgt: betrachten wir jetzt die philosophischen Lehren, die er ihnen verdankt: denn originelle Ansichten finden wir bei ihm überhaupt nicht.

Den grössten Raum nehmen in seinen Schriften Untersuchungen über die Methode der Wissenschaft ein. Durch Peter Ramus war die Frage nach der wahren Methode des Erkennens und Forschens zum Zankapfel geworden, um den seit der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts in allen Ländern des Continents, auf allen Hochschulen, die nicht gänzlich der neuen mächtigen Bewegung sich verschlossen hatten, aufs lebhafteste gekämpft wurde. Durch Digby erfahren wir, dass in den Siebziger Jahren die antiaristotelische Strömung auch die englischen Universitäten ergriffen hatte[3]). Gegen Aristoteles hatten Ramus und seine Schüler behauptet, es gebe nur Eine wahrhaft wissenschaftliche Methode, die der Deduction. Der Bekämpfung dieser nach Digby grundfalschen Lehre widmet er zwei seiner Schriften und einen Theil seines Hauptwerkes, der Theoria analytica.

[1]) Er erscheint bei Digby, wie bei Reuchlin, unter verschiedenen Namen, als R. Joseph Kastiliensis, Salemitanus, Gikatilia. Vgl. Geiger Reuchlin S. 175.

[2]) Ueber sein Verhältniss zu Reuchlin äussert sich Digby (Theor. an. p. 203): eum sicut saepe multumque alias hac quoque in re sum imitaturus.

[3]) Oben S. 464.

Digby geht von der Bemerkung aus, dass wahres Wissen nur zu erreichen sei, wenn das Erkennen einer bestimmten Methode folge. Ohne eine solche, ohne feste Ordnung des Forschens werde kein sicheres Ergebniss gewonnen werden[1]). Der Mangel an einer festen, von allen anerkannten Methode ist es, der bewirkt hat, dass man trotz der grossen Zahl von Schulen und Schülern, von Lehrern und philosophischen Schriften auf dem Wege der Wissenschaft nicht weiter gekommen ist und diejenige Vollkommenheit nicht erreicht hat, die in alter Zeit Hermes, Ptolemäus, Pythagoras, Euklid, Orpheus, Aristoteles, Cicero erreicht haben[2]).

Gehen wir von der vollkommensten Erkenntniss der Dinge aus, die wir uns vorstellen können, die wir einem reinen Geiste zuschreiben, so sollte es nur eine einzige Methode geben, wie Ramus gelehrt hatte. Wenn es uns möglich wäre, mit Alles umfassendem Geiste in das Wesen der Dinge einzudringen, so würden wir auf gradem Wege von dem höchsten Princip, der ersten Ursache, herabsteigend, zu jeder Wahrheit gelangen[3]). Eine solche Erkenntniss aber ist uns bei der Schwäche unsrer geistigen Fähigkeiten unmöglich. Das an sich Erste, Klarste und Allgemeinste ist uns das Letzte und Unbekannteste. Das Licht ist uns Dunkelheit. Darum können wir den Weg, der vom Höchsten und Allgemeinsten zum Niedrigsten und Einzelnen leitet, fürerst nicht betreten: er würde von Dunkelheit zu Dunkelheit führen.

Wir müssen zuerst das uns Nächste kennen lernen, die einzelnen sinnlichen Dinge, und von ihnen zu dem Allgemeineren, schliesslich zum Allgemeinsten uns erheben. Wer das Allgemeine erfassen will, ohne vorher genau das Einzelne erkannt zu haben,

[1]) De dupl. meth. I c. 2.

[2]) Ib. Einleitung.

[3]) Theor. an. p. 91: Exemplo Philosophi doctus atque eductus, unam in natura perfectionem principii, unamque methodum statuo. Cuius perfectionem in statu suo quoniam nullum ingenium unquam vel effingere vel imitari poterat, oppositam rationem nostri et naturae sancientis, multiplices excogitarunt secundum medii, non causae dispositionem, methodos: ipsas tamen in suis terminis oppositas. Vgl. p. 89. — Aehnlich Duns Scotus Quaest. in Metaph. Prologus t. IV p. 506 f. ed. Wadd.

wendet vergebliche Mühe auf[1]). Nachdem dann aber auf diesem Wege der Analysis die allgemeinen Principien festgestellt sind, steigen wir auf synthetischem Wege von ihnen zum Einzelnen herab. So giebt es zwei Wege der Erkenntniss, der eine unsrer Erkenntnissfähigkeit, der andre der Natur der Dinge entsprechender. Alle wissenschaftliche Thätigkeit ist entweder ein Vorwärts- oder Rückwärtsgehen, ein Verbinden oder Auflösen, ein Ausgehen vom Sinne oder vom Geiste, ein Herabsteigen vollkommner Erkenntniss zu uns, oder eine Annäherung und Umbildung unser selbst zur Vollkommenheit[2]). Doch sind diese Methoden der wissenschaftlichen Darstellung nicht immer scharf zu scheiden. Denn da wir theils mit unsern Sinnen, theils mit dem Geiste erkennen, so hat man oft beide Methoden zugleich angewendet. Allerdings ist das Verfahren ein um so wissenschaftlicheres, je sorgsamer man die Methoden auseinanderhält[3]).

Diese Scheidung hat Digby in seiner Theoria analytica streng durchgeführt. Sie zerfällt in drei Theile. Der erste führt uns von der Betrachtung der sinnlichen Welt bis zu dem höchsten und einfachsten Princip empor. Der zweite enthält das Beweisverfahren, das aus diesem Princip die von ihm ausgehenden Wirkungen, sein Wesen, die Beschaffenheit der reinen Geister, der Dämonen und

[1]) De dupl. meth. I c. 16: Omnia universalia primo docere, est viam tenebris suffundere . . . Non est idem ordo naturae et nostri: non idem notius nobis et simpliciter. Principia sunt lumina, nobis vero tenebrae. Mit der Akademie von Louvain lehrt Digby (De dupl. meth. I c. 34): frustratam navant operam in universalibus, qui non prius distincte norunt particularia. Die zahlreichen Stellen der Scholastiker anzuführen, in denen diese zu gleicher Lehre sich bekennen, ist überflüssig.

[2]) De dupl. meth. I c. 19: Ergo tam secundum totius mundi constitutionem, quam summae autoritatis philosophos . . . duplex est methodus, quarum una est nobis, altera naturae est illustrior. Ib. c. 21; c. 51: omnis via scientifica vel est progressio perfectionis ad nos, vel informatio nostri ad perfectionem etc.

[3]) Ib. c. 51: Verum tamen, quoniam eruditissimorum tractatus aliquot non compositoria nec resolutoria methodo omnino et simpliciter procedunt, nosque inter discendum partim secundum sensum distincte, partim secundum intellectum confuse comprehendimus, mixtam quandam methodum pro temporis, personarum ac brevitatis ratione induxerunt: quae quo minus mixta tanto mea sententia magis est methodica.

des Menschengeistes ableitet. Der dritte Theil enthält eine Beschreibung der sinnlichen Welt und lehrt, wie in ihr mit Hilfe der Wissenschaften, deren Inhalt kurz angegeben wird, das erste Bild des höchsten Seins gefunden werden kann[1]). 'Analytische Theorie' aber nennt er dies System der theoretischen Philosophie im Anschluss an Volateranus, Nikolaus Grouchy und Andere, die unter Analysis jede Art des Beweises verstehen[2]).

In Digbys Erörterungen über Methoden der wissenschaftlichen Forschung ist zwar nichts von Originalität und nichts von dem feinen und hohen Geiste zu finden, den Rémusat in Digby erkannt haben will: aber es tritt doch in ihnen ein gesundes Urtheil und eine ansehnliche Gelehrsamkeit zu Tage. Handelte es sich bei dem Erweise dieser Lehre bloss darum, die Stellen anzuführen, in denen Aristoteles sich zu ihr bekannt hat[3]), so würde dieser Beweis als vollkommen gelungen betrachtet werden müssen. In der That war Ramus, der mit seiner Betonung der Deduction als der einzigen Methode wissenschaftlicher Forschung noch immer auf dem Boden peripatetischer Lehre zu stehen glaubte[4]), hierin gründlich widerlegt. Digby aber geht weiter. Er will die Richtigkeit der doppelten Methode mit eigenen Beweisgründen erhärten. Was er hier aber vorbringt, ist von erstaunlicher Ungründlichkeit. Nicht bei den grossen Meistern der Scholastik, sondern nur von den zungenfertigen Sophisten des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts kann er Syllogismen, wie den folgenden gelernt haben: Scientia in aliis est

[1]) Theor. an. praef. (g. E.)

[2]) Ib. p. 3 nach Gruchius Aristotelis Logica Lugd. 1588 p. 625: ut ἀναλυτικὴ est velut proprium ὄργανον ad philosophiam, ita τοπικὴ est ad Dialecticam organon etc. — Bisweilen nimmt Digby Analysis im Sinne von Deduction So Theor. an. p. 398: ab universalium enim contemplatione procedere *Analysin* ipsa tum dictio, tum natura scientiae loquuntur. Ueber die verschiedenen Bedeutungen von Analysis vgl. noch Carpentarius zu Alcinous I p. 51 f.

[3]) S. Heyder Die Methodologie des aristot. Systems S. 179: Eucken Die Methode der aristot. Forschung S. 32 f. 13 f. Ebenso die Scholastiker. So Thom. Aqu. S. th. I. 85, 3; in Metaph. l. II lect. 1: Duns Scotus Quaest. in Metaph. l. II qu. I. t. IV p. 551.

[4]) Ramus Dial. II c. 17: methodus ab universalibus ad singularia perpetuo progreditur: hac enim via sola et unica proceditur eamque solam methodum Aristoteles docuit.

speculatio causae, in aliis necessitas conclusionis. Uniuscujusque causae non est unica ratio: Ergo methodus non est unica[1]). Gegen derartige Beweise anzukämpfen, sie als blosse Fehlschlüsse zurückzuweisen, konnte seinen Gegnern nicht schwer werden.

Wenn Digby hiermit den Weg wissenschaftlicher Erkenntniss im allgemeinen beschrieben hat, so fragt es sich nunmehr, wie vollzieht sich diese Erkenntniss, welches sind die Mittel, durch welche wir zur Erkenntniss der Dinge und des Geschehens gelangen. Auch bei der Beantwortung dieser Fragen folgt er dem Aristoteles, wie ältere und jüngere Scholastiker ihn aufgefasst hatten. Dem Menschen sind viele Erkenntnisskräfte gegeben: Sinn, Phantasie, Verstand, Vernunft sind die wichtigsten erkennenden Fähigkeiten der Einen ungetheilten Seele[2]). Bisweilen werden diese Vermögen der Seele in weitere ihnen untergeordnete Kräfte getheilt. So wird ein äusserer und innerer Sinn unterschieden und dem letzteren mit Avicenna Gemeinsinn, Einbildungskraft, niedere Urtheilskraft (vis aestimativa), Gedächtniss und Phantasie zuerkannt[3]). Im Intellect wird mit Thomas von Aquino und anderen Scholastikern eine höhere Kraft (mens) von einer niederen (ratio) getrennt[4]). Nach altaristotelischer Lehre werden an andrem Orte fünf Arten des Erkennens angegeben: scientia, intellectus in engerem Sinne als Quell der Principien, sapientia, ars, prudentia[5]).

Die Empfindung ist der Anfang aller menschlichen Erkenntniss[6]). Von den körperlichen Gegenständen gehen gewisse Formen oder

[1]) De dupl. meth. I c. 15. Temple Pro Mildap. def. p. 42f. weist voll Hohn auf diese und ähnliche Scheinbeweise hin.

[2]) Theor. an. p. 321. Die Einheit der Seele bei einer Vielheit von Seelenkräften wird von Augustinus an in der Scholastik oft betont. Beweisstellen bei Volkmann von Volkmar Psychol. I[2] 24f.

[3]) Ib. p. 330: Sensus communis, virtus imaginativa, aestimativa, memorativa, phantasia. Die Lehre Avicennas findet man bei Landauer Psych. des Ibn-Sina (ZDMG. XXVI S. 399f.). Digby kennt sie aus Thom. Aqu. (S. th. I, 78, 4) und anderen scholastischen Schriften. Thomas selbst verwirft die phantasia (ib. concl.).

[4]) Ib. p. 321 nach Thom. Aqu. S. th. I. 79. 9; De ver. qu. 15 art. 2.

[5]) Ib. p. 354 nach Aristot. Eth. Nik. VI. 3. 1139 b 15: ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ'ἐστὶ τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς.

[6]) De dupl. meth. I c. 36: sensus est initium notitiae nobis prioris; Theor.

Bilder aus, welche der Sinn aufnimmt, welche die Phantasie auch in Abwesenheit der afficierenden Objecte aufbewahrt und aus denen der Verstand die Begriffe durch Abstraction bildet [1]). Diese sinnlichen Formen und somit die Einwirkung äusserer Objecte auf die Sinne sind in gewissem Sinne Quell aller Erkenntniss. Denn die Seele gleicht, wie Aristoteles erklärt, allerdings einer unbeschriebenen Tafel [2]). Die Erkenntnisse werden der Seele nicht von Haus aus eingegossen und sind ihr nicht eingeboren. Hätte Platon Recht, so müssten wir von der Geburt an ein vollkommenes Wissen besitzen [3]). Andrerseits darf aber auch nicht angenommen werden, dass die Erkenntniss lediglich durch die äusseren Objecte in uns erzeugt werde, dass der Geist sich durchaus passiv der Aufnahme der Formen hingebe. Die Fähigkeit des Erkennens ist weder bloss passiv, noch rein activ, sondern ein zwischen Thun und Leiden, zwischen Energie und Potenz Schwebendes; sie ist gehindertes Schauen, zurückgehaltene Thätigkeit [4]).

Das sinnliche Object wirkt auf unsre Erkenntnissfähigkeit und drückt ihr seine Form auf; aber es allein kann uns kein Wissen geben. Denn kein einfaches Naturding besitzt Erkenntniss und kein Wesen kann einem andern etwas mittheilen, was ihm selbst

an. p. 62f. und oft. Dies mit Thom. Aqu. (C. g. II c. 37. 83: De verit. qu. 11 art. 1 u. oft. Ebenso Duns Scotus (De rer. princ. qu. 13 art. 1 s. 8: cognitio infima particularis sensitiva est scientiarum et omnis cognitionis origo; vgl. Quaest. in Metaph. l. II qu. 1 u. oft.

[1]) Theor. an. p. 116.

[2]) Ib. p. 51f. Vgl. Thom. Aqu. S. th. I, 79, 2; I, 84, 3 nach Arist. de an. III, 4 p. 430 a 1.

[3]) Ebenso bekämpfen die Scholastiker meistens die platonische Theorie der angeborenen Ideen. Vgl. Thom. S. th. I, 84, 1. 3; De ver. qu. 10 art. 6; Duns Scot. Quaest. in Metaph. l. II qu. 1. Die den platonischen entsprechenden Ansichten des Mittelalters kommen für Digby nicht in Betracht.

[4]) Fast vollständig entspricht diesen Annahmen die im Grunde schon von Aristoteles (vgl. An. post. II, 19) vorgetragene Lehre der Scholastiker vom Intellect als dem habitus principiorum, wie sie ausgesprochen ist von Thom. Aqu. S. th. I, 84, 6: Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis est quodammodo materia causae. Vgl. S. th. I, 87, 2; De verit. qu. 10 art. 6; qu. 11 art. 1; Comment. zu De an. III lect. 10 u. s.; Scotus Quaest. in Metaph. l. II qu. 1 t. IV p. 551f.; in I. sent. I dist. 3 qu. 4 f. V, 1 p. 481.

nicht eigen ist. Wissenschaft steckt nicht in den Farben der Rose oder des Veilchens und der Geist nicht in der Form der Allgemeinheit, sowenig wie in den Pflanzen die Gesundheit des menschlichen Körpers enthalten ist. Wenn es daher auch wahr ist, dass der Sinn von den körperlichen Gegenständen afficiert wird, so ist doch auch dies wahr, dass schon dem Sinne eine geistige Thätigkeit einwohnt, ohne welche Erkenntniss nicht zu Stande kommen könnte[1]). Eine thätige Kraft ist ebenso im Object wie im Geiste vorhanden, dort eine natürliche, hier eine animalische. Der Geist vollendet aber seine Thätigkeit, indem er die sinnlichen Formen sich selber anpasst. Denn nach dem Erkennenden richtet sich die Erkenntniss[2]). Ein Spiegel nimmt ein Bild auf; aber es macht keinen tieferen Eindruck als wenn es auf einen Stein träfe. Dasselbe Bild trifft das Auge des Menschen und wird zur Empfindung, obgleich das Object keine grössere Kraft aufwendet als vorher. Die verborgene Affection des Verstandes wirkt von innen in den Sinnen und wird das Motiv zur ersten geistigen Erkenntniss, zum Bewusstsein, dass wir wahrnehmen[3]). Das ist nicht die Thätigkeit des Objectes mehr, die sich für das Auge des Weisen und des Thoren, des Sehenden und des Blinden, für den Spiegel und den Stein gleich verhält. Je kräftiger also ein Wesen in sich und seiner Fähigkeit

---

[1]) Theor. an. p. 57: Nihil enim dat quod non habet, habet autem intellectum (iuxta Peripateticos) res nulla simpliciter naturalis. Neque est scientia in coloribus rosae aut violae, neque in universalitatis specie intellectus: non est enim in herbis sanitas corporis humani etc.

[2]) Ib. p. 59: cfr. Thom. Aqu. De ver. qu. 10 art. 4: modus cognoscendi est secundum conditionem cognoscentis: qu. 3 art. 2: S. th. I, 84, 1: De causis lect. 10 und 12.

[3]) Ib. p. 60: Abdita ergo intellectus affectio interius movens in sensibus est principium motus ad perceptionem primam, qua nos sentire primo percipimus. — Thomas von Aquino fasst Empfindung als leidentliche Bestimmung der Sinne durch die forma sensibilis. S. th. I, 78, 3: est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Ebenso Quodl. 8 qu. 2 art. 3. Digby aber schliesst sich, wie er selbst hervorhebt (ib. p. 62), der Schule des Scotus an, dem zufolge Empfindung zugleich Activität und Passivität der Seele voraussetzt. Vgl. Scotus De an. qu. 7 t. II p. 502: qu. 12 p. 523; vgl. De Rer. princ. qu. 13 art. 3 t. III p. 115. — Ueber eine früher hervorgetretene verwandte Lehre vgl. Siebeck im Arch. f. G. d. Ph. I S. 385 f.

ist, desto näher ist es dem Geiste verwandt und eine desto deutlichere Form desselben stellt es dar[1]).

Das dunkle Verhältniss zwischen Object und Subject der Erkenntnis bemüht sich Digby durch Bilder und Gleichnisse nach Kräften aufzuhellen. So sagt er unter anderem: Seele und Object verhalten sich wie Arznei und kranker Körper. Der kranke Leib wird herbeigebracht, die Arznei wird aufgenommen, sie wirkt, der Körper wird geheilt, viel nützt dabei ein gesunder Geist; d. h. der Geist selbst trägt dazu bei, dass die Arznei auf den Körper wirkt[2]). — Es ist klar, dass diese und ähnliche Gleichnisse zwar zeigen, wie Digby und die Männer, denen er folgte, das Verhältnis des denkenden Subjects zum Object betrachten, dass sie aber nicht im Stande sind, eine Auffassung des Erkenntnissvorganges, die auf ganz unhaltbarem Grunde ruhte, zu erweisen oder auch nur vorstellbar zu machen.

Nun aber könnte man fragen: ist schon im Sinne die geistige Kraft thätig und notwendig, wozu bedürfen wir da überhaupt der äusseren Formen? wozu der Erfahrung? wozu eines langen Lebens? Ist die Intelligenz die volle Ursache der Erkenntniss, so bedarf sie keiner von andrer Seite kommenden Kraft. Doch giebt es ja, so antwortet Digby, helfende Ursachen, Bedingungen, ohne die etwas nicht stattfinden kann. Zu ihnen gehören die von den Objecten ausgehenden, durch das Licht des Geistes vollendeten Formen[3]).

Die von der Sinnlichkeit veranlasste Erkenntniss aber vollendet

[1]) Theor. an. p. 59: Abdita ergo actio obiecti similiter se habens ad oculum sapientis et inepti, senis ac iuvenis, videntis et caeci, speculum et lapidem. Quorum ut potentius quodque in se et sua virtute, eo affinius intellectui, et eius certiorem speciem representat. — Zu dem letzteren Gedanken vergleiche man Thom. Aqu. De verit. qu. 2 art. 2: secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur. Aehnlich S. th. I, 84, 2.

[2]) Theor. an. p. 57: Quid ergo est? habent se iam anima et obiectum, sicut medicina et corpus aegrum. Agitur de primo actu sanitatis: Corpus infirmum iam est et debile. Medicina ex simplicibus petenda: Adducitur corpus aegrotum, recipitur medicina: operatur: sanatur: multum iuvat mens sana in corpore sano.

[3]) Ib. p. 61.

sich durch verschiedene Grade der Abstraction. Digby spricht hierüber an verschiedenen Orten verschieden. Nur Folgendes sei mitgetheilt. Wenn der äussere Sinn die Formen empfangen, der Gemeinsinn oder die Phantasie sie aufbewahrt hat, so fasst auf der dritten Stufe die Meinung sie in ihrer Erscheinung auf und verändert nicht selten die so gewonnenen Vorstellungen[1]). Auf vierter Stufe steht das discursive Denken, das den wahren Begriff nach vernünftigen Gründen erfasst, ihn nach allen Seiten betrachtet und durch das Schlussverfahren zur Vollendung führt. Die höchste Stufe aber erreicht erst der Geist, der in völliger Einfachheit den Begriff in seiner ganzen Reinheit und Ursprünglichkeit ergreift[2]). Das aber vermag er, weil die Wesenheit des Dinges in ihrer Existenz sich gerade so verhält, wie der Geist in seiner Thätigkeit des Wissens und Erkennens[3]).

An anderem Orte wird der Fortschritt des Wissens in andrer Weise dargestellt. Von den der Erkenntnis sich darbietenden Urtheilen sucht man die Gründe, das heisst die Vordersätze auf.

---

[1]) Ib. p. 388.

[2]) Ib.: Quartus (sc. gradus est) discursus rationalis, qui secundum rationem ipsam rei notionem arripit ad se, circumlustrans dirigensque et ducens ad perfectionem conclusionis: ultimus qui restat est ipsius intellectus prima abstrahendi simplicitas, quae rem multo simplicius priusque apprehendit quam ulla praedictarum, locans notionem in superiori puritatis gradu, prioremque deprehendens in prima simplicitate sua. — Den fünf Stufen entsprechen bei Reuchlin (De arte cabb. p. 25a) quinque cognitionum opifices: mens, discursus, opinio, imaginatio, sensus. Etwas anders De verbo mirif. p. 11a, wo Meinung und discursives Denken nicht getrennt werden.

[3]) Ib.: Id fit propter magnam primae essentiae notionumque eiusdem affinitatem ac proportionem. Quam enim rationem obtinet prima essentia rei puraque simplicitas in existentia, eam in sciendi intelligendique curriculo vendicat sibi intellectus. — Der Satz, dass eine Uebereinstimmung zwischen Gedanken und gedachtem Object besteht, wird auf Grund peripatetisch-scholastischer Lehren von Digby oft ausgesprochen, am kürzesten Theor. an. p. 381: Sicut res sunt in esse, sic etiam in cognosci. Ueber die Aehnlichkeit des Subjects und Objects vgl. Thomas C. g. II c. 77: omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti; IV c. 11: omnis cognitio perficitur secundum similitudinem, quae est inter cognoscens et cognitum und I c. 59: veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei. Ebenso I c. 62: S. th. I, 85, 7 und Duns Scotus In sent. II dist. 3 qu. 1. VII p. 357.

Diese führt man auf andere Sätze zurück, bis man zuletzt zu den Axiomen gelangt. Der Ursprung dieser Axiome liegt aber in einzelnen Begriffen, die einander über- und untergeordnet sind. Durch die Reihe dieser Begriffe steigt man hinauf, bis man zuletzt zu einer ersten einfachen Wesenheit gelangt, die der Ursprung aller Erkenntniss und aller Natur, das schlechthin Erste ist[1]).

Diese Erkenntnistheorie schliesst sich in allen wesentlichen Punkten der von den bedeutendsten Scholastikern vertretenen Lehre an. Mit sinnlichen Eindrücken beginnt alle Erkenntniss und von ihr aus erhebt sie sich durch Hilfe des Verstandes zu allgemeinen Begriffen. Es giebt also keine uns eingeborenen Ideen: unser Verstand gleicht einer tabula rasa. Aber er ist kein blosser Behälter, kein todter Spiegel, der passiv aufnähme, was die Sinne ihm darbieten. Er ist selbstthätige, nur gehemmte Kraft; die sinnlichen Eindrücke sind Gelegenheitsursachen, nothwendige Bedingungen, nicht aber einzige Quellen der Erkenntnis. Die allgemeinen Begriffe sind dem Verstande nicht actualiter, sondern nur potentialiter eigen. Sie sind aber auch nicht für sich bestehende Wesenheiten; denn sie bedeuten das einer Vielheit von Individuen zukommende, aus ihnen abstrahierte Wesentliche: die Allgemeinheit existiert nirgends als in den Individuen. Doch ist es nicht in ihnen, wie das Accidenz in der Substanz: denn es ist zugleich in sich selbst, da nichts in der Art ist, was nicht in der Gattung wäre. Käme dem Allgemeinen kein solches Sein zu, so wären alle Wissenschaften blosse Fictionen. Das Allgemeine ist daher früher seiner Natur nach als das ihm zugehörige Einzelne und daher auch klarer als dasselbe[2]). In Kürze fasst Digby, der Akademie von Louvain sich anschliessend, diesen Gedanken in dem Satze zusammen: die zweite Substanz, das Allgemeine, hat ihre Existenz in der ersten, dem Individuum; die erste hat ihre Essenz in der zweiten. — Glaubt man, dass hiermit die platonische Ideenlehre ausgesprochen

---

[1]) So wird vor den Erörterungen des ersten Buches der Theoria analytica dessen Inhalt bestimmt: vgl. ib. p. 86. 123 u. 321.

[2]) Ib. p. 398: quo prius natura quippiam eo universalius: ib. p. 412: particularis quaeque notio (sequitur) suum universale, quia ea prius: quae priora natura ea clariora. Ib. p. 38.

sei, so widerstrebt Digby dem nicht: doch giebt er zu bedenken, dass Platon seinen Ideen nur Existenz zugeschrieben habe, insofern sie in Gott sind und dass sie in den einzelnen Dingen nur als Nachahmung jener göttlichen Ideen vorhanden sind[1]). Es ist also die alte scholastische Lösung der Universalienfrage, die von Digby angenommen wird: das Allgemeine ist *ante rem* in Gott, *in re* als gleichartige Wesenheit der Dinge, *post rem*, insofern der Verstand es denkt.

(Ein zweiter Aufsatz folgt.)

[1]) Ib. p. 393: Itaque erudite docuit illud Decanus Lovanii in praedicamento substantiae: secundae substantiae existentiam esse in prima, primae essentiam in secunda. Quod si quis putet Ideas nos docere Platonicas, quod essentias rerum a seipsis separatas confirmamus: respondemus ut prius, Platonem existentiam idearum posuisse primo et principaliter in prima idea, in singulis vero per adumbratam quandam imitationem illius. Universalia autem aut non existunt aut in rerum singularum communione, teste Alcinoo (cfr. λόγ. διδ. c. 4). Non tamen in alio sic intelliguntur, ut eorum esse sit inesse, quod est accidentium: sed tanquam in seipsis quinto inessendi modo (cfr. Arist. Phys. IV, 3. 210a 20: P. Hispanus p. 74 ed. Ven. 1587; anders Porphyr. Exeg. p. 11 b), quia nihil est in specie quod non est in genere, etsi non tam distinctum. Neque tantum secundae intentionis haec notio est dicenda sed primae, alias scientiae omnes fictae essent et de industria quodammodo factae, non necessario concludentes ex necessitate naturae et manifesta conditione. Ipsum vero universale tale quiddam est naturale essentiale, est enim prior natura suo singulari, et materia, ex qua elicitur deduciturque eius perfectissima essentiae ratio, est universalitas. Vgl. auch p. 304.

XVII.

Zwei Funde.

Von

Hermann Diels in Berlin.

I

Unser Archiv kann nicht still vorübergehen an dem erstaunlichen Funde, den das Britische Museum vor wenigen Wochen dem gelehrten Publikum zugänglich gemacht hat. Nicht blos die philologische und historische, sondern die ganze gebildete Welt hat sich mit einem Enthusiasmus, der an die Zeiten Petrarcas erinnert, auf das neue Werk gestürzt und die kleinsten Tagesblätter sprechen von diesem Book of the Month. Aristoteles, der eben daran war aus dem Gesichtskreis der Welt zu verschwinden, die er so lange beherrscht hat, ist nun abermal unter uns erschienen als der Maestro di color che sanno. Aber freilich wie ganz anders tritt er auf! Nicht um uns wie Dantes Zeitgenossen den grossartigen Umriss seines weltumfassenden Systems zu zeigen, sondern um dem Jahrhundert der Geschichtswissenschaft das zu geben, wonach es dürstet, eine quellenmässige Geschichte Athens. Als Historiker tritt der Philosoph unter uns. Den Dozententon hat er abgelegt, seine mathematische Kathedersprache hält nicht mehr die Unberufenen fern. Er spricht im Tone des Weltmannes, er entwickelt staatsmännische Ideen, er hat Leute wie Demetrios und Alexander vor Augen, nicht Eudem und Theophrast. Diese erstaunliche Verwandlungsfähigkeit will gewissen Leuten nicht in den Kopf. Was bisher nur von einzelnen Gelehrten als Paradoxon ausgesprochen wurde, dass Aristoteles nicht zugleich für Wissende

und Unwissende, streng philosophisch und populär, Lehrbücher und Dialoge geschrieben haben könne, das hört man jetzt ernsthafter angesichts der neugefundenen Πολιτεία erörtern. Wenigstens gibt man sich gerade in England, wo man am dankbarsten sein sollte, Mühe sich die Freude an dem wunderbaren Funde durch unbegreiflichen Skepticismus zu vergällen. Man sammelt historische Belege, die den nacharistotelischen Ursprung beweisen sollen[1]), man pflückt *un-aristotelian words and phrases* und treibt andere sonderbare Dinge, die den Eindruck des Dilettantismus machen. Eine genaue Untersuchung der Schrift nach historischen und sprachlichen Kriterien, die heute und hier nicht gegeben werden kann, wird ganz unumstösslich feststellen können, dass diese Ἀθηναίων πολιτεία nicht nur echt aristotelisch, sondern dass sie aristotelischer ist als die meisten der uns erhaltenen Lehrbücher, an welche sich jene Skeptiker halten. Denn hier lassen sich fast überall nicht nur frühere und spätere Schichten, sondern auch grössere und geringere Interpolationen und Verballhornisirungen nachweisen. Ganz natürlich. Diese Akroasen sind nie zur Herausgabe bestimmt und deshalb in der Schule mit grosser Willkür behandelt worden, wenigstens in den beiden ersten Generationen nach Aristoteles. Dagegen die Politieen sind nach einer durchsichtigen Disposition, wie sie ähnlich in keinem seiner Lehrbücher hervortritt, in einem Zuge, wie es scheint, hingeschrieben. Der Schriftsteller ist völlig Meister des Stoffes und des Stils. In Anordnung und Wortauswahl ist er wie alle vornehmen Schriftsteller seiner Zeit, wie er selbst in der rhetorischen Theorie, vom Muster des Isokrates abhängig[2]). Diese Schrift ist also zum Lesen in den weiten Kreisen des ge-

[1]) Hierbei spielt das Staatsschiff Ammonis (Politie c. 61) eine Rolle, die gänzlich unberechtigt ist, da dieses mit Alexanders Ammonfahrt auch nicht das allergeringste zu thun hat. Denn der Cult des Ammon ist seit alter Zeit in Griechenland weitverbreitet. Auch in Athen ist das Orakel bereits im 5. Jahrh. angesehen und der officielle Ammondienst ist aus dem Jahre 333 inschriftlich bezeugt C. I. A. II 741 a 32. Was Böckh über die heiligen Schiffe auf Urkunden vermutet hatte, hat sich als unrichtig erwiesen. Köhler Mitth. d. ath. Inst. VIII 169.

[2]) Am nächsten kommt Ar. dem Stile der Πολιτεία in den einfacheren Partieen der Dialoge und in den populäreren Einlagen der Lehrbücher.

bildeten Publikums bestimmt gewesen, wie dies von den Politieen im Allgemeinen schon Bergk richtig vermutet hatte[3]). Die Entstehungszeit führt nach sicheren Indizien auf die Jahre 329—325, aber der Stoff muss schon lange in der Schule bereit gelegen und der schriftstellerischen Formung gewartet haben. Denn die Politik, das Lehrbuch, setzt die Sammlung der 158 Verfassungen ebenso notwendig voraus, wie die Poetik die Διδασκαλίαι u. s. w. und die Rhetorik die Τεχνῶν συναγωγή, in der ebenfalls wie in der Πολιτεία ein historischer und ein systematischer Teil unterschieden werden kann.

In derselben Weise liegt ja auch den logischen, physikalischen, naturwissenschaftlichen Vorlesungen ein ungeheueres Material zu Grunde, so dass es Leuten mit kleinem Gesichtskreise schwindelt, wenn sie sich denken sollen, dass ein Mann alles dies Material selbst und durch andere soll herbeigeschafft und bewältigt haben. Und doch giebt es auch heute noch solche baumeisterliche Gelehrte, die tausend Bücher wie Aristoteles selbst geschrieben (wobei doppelte und dreifache Recensionen nicht wie bei jenem mitgerechnet sind) und die ausserdem noch das Zehnfache dieser Zahl angeregt haben. Einen Einblick in den antiken Grossbetrieb der Wissenschaften in der Akademie und im Peripatos hat uns Usener gege-

[3]) Rh. Mus. XXXV, 87. Dümmler Rh. M. XLII. 179. Ziemlich allgemein war die Meinung verbreitet, dass die Politieen zu den sog. hypomnematischen Schriften d. h. Stoffsammlungen gehörten, welche auf Reiz der Darstellung verzichteten. In solchem Sinne kann hinfort von hypomnematischer Form bei den Politieen nicht mehr gesprochen werden. Auf sie passt alles andere als was Alexander von den Ὑπομνηματικά sagt συμπεφυρμένα φησὶν εἶναι καὶ μὴ πρὸς ἕνα σκοπὸν ἀναφέρεσθαι. Unsere Politeia entbehrt durchaus nicht, was David an jener Schriftgattung vermisst, die πρέπουσα ἐκδόσεσιν ἀπαγγελία. Vgl. das Stilurteil des Plutarch und des Simplicius in Roses Fragm. (Leipz. 1886) S. 259, 24 ff. Aber trotzdem möchte ich den Namen der hypomnematischen Schriften auch für die Politieen beibehalten wünschen. Er bezeichnet ein doppeltes. Einmal der Form nach die Anspruchslosigkeit, die auf rhetorischen Putz verzichtet, und sodann die Absicht kein abschliessendes Werk zu liefern, sondern nur Vorarbeit, die einer höheren und umfassenderen Bearbeitung nicht vorgreifen will. In beiden Beziehungen sind Cäsars commentarii (= ὑπομνήματα) ein gutes Beispiel. Vgl. Köpke *de hypomnematis graecis* I II Berlin 1842. Brandenburg 1863.

ben[4]), wobei auch der Politieen gebührend gedacht ist. Nur möchte ich nicht diese Arbeit mit ihm ein Werk aus Nichts nennen. Es ist ja richtig, Plato konnte seinem Schüler hier nicht wie sonst Methode und Anleitung geben; erst spät und offenbar erst durch Aristoteles selbst und ähnliche Empiriker veranlasst, hat er sich zu mehr historischer und physikalischer Einzelbetrachtung herabgelassen wie Gesetze und Timaios zeigen. Aber die grosse Zahl politischer und historischer Schriftsteller, die Aristoteles vorlagen, aber freilich nur zum kleinsten Teile der Ehre des Citates gewürdigt werden, gab doch unendlichen Stoff. Die Verfassungsgeschichte Athens zeigt, wie er unermüdlich bestrebt ist, nicht nur die grossen Historiker, sondern auch die kleinen Lokalchroniken auszunutzen. Die Benutzung des Herodot, Thukydides, Xenophon und Androtion ist öfter eine wörtliche[5]), ganz abgesehen von den Urkunden, die natürlich bei Aristoteles, der zuerst nach Thukydides den Wert archivalischer Studien völlig zu würdigen verstanden hat, eine bevorzugte Stelle einnehmen. Auch in der archäologischen Reconstruction und politischen Auffassung hat er offenbar viel von jenem gelernt. Der philosophische Grundgedanke aber, der diese ganze mühselige Vorarbeit beherrscht, ist neu und mit dem Innersten und Besten seines Systemes untrennbar verknüpft. Aristoteles kann sich nicht das Wesen eines Dinges vorstellen, wenn er nicht sein Werden kennt. Der Terminus τὸ τί ἦν εἶναι zeigt in wundervoller Kürze, wie er bestrebt ist das ontologische Problem in ein historisches aufzulösen. Freilich dieses philosophische Endziel liegt tief unter der Oberfläche der geschichtlichen Darstellung der Πολιτεία verborgen: ἐν βυθῷ ἡ ἀλήθεια. Mögen auch die Wogen der Verfassungsänderungen noch so stürmisch auf und abgehen, der Philosoph ist bei keiner mit seinem Herzen und seinem philosophischen Interesse besonders beteiligt, wenn er auch gewisse Annäherungen an das Ideal, an die ἀρίστη πολιτεία beifällig zu bemerken pflegt. Ja die rein äusserliche Disposition, in welcher die 12 Verfassungen hintereinander aufmarschiren, hat einen unserer

[4]) Pr. Jahrb. LIII, 1 ff.

[5]) Das vergessen die, welche nach unaristotelischen Phrasen in pseudepigraphischem Eifer stöbern.

hervorragenden Historiker an einen Primaneraufsatz erinnert. Ganz recht. Diese Disposition ist und soll nichts anderes sein als ein vorläufiges bequemes Schema, in das zunächst nur einmal die äussere Folge eingezeichnet wird, ein Schema das denselben Zweck zu erfüllen hat wie die 10 Kategorien. Alles Allen und Alles auf einmal zu geben war nicht Aristoteles' Sache. Was man daher hier an philosophischer Tiefe vermisst, das wird der pädagogischen und diplomatischen Einsicht zu Gute geschrieben werden müssen. Man fühlt, dass es ihm und nur ihm gelingen konnte Alexanders Interesse zu wecken und zu fesseln. So wird man hier also vergeblich nach den philosophischen Ausblicken und Kunstausdrücken schauen, wie man vergeblich nach dem κἂν εἰ und ähnlichen Blüten des esoterischen Stils gefahndet hat.

Und doch bricht dann und wann der aristotelische Typus durch. Im c. 9 wendet er sich gegen die thörichte Meinung jener, die behaupten, Solon habe seine Gesetze absichtlich dunkel geschrieben, um dem Volke durch die Processverhandlungen die souveräne Entscheidung zu geben [6]). Aber diese Meinung sei unwahrscheinlich. Vielmehr komme die Unklarheit von der Unfähigkeit das Beste allgemein zu fassen (διὰ τὸ μὴ δύνασθαι καθόλου περιλαβεῖν τὸ βέλτιστον), denn es sei unbillig nach der heutigen Gesetzgebung und nicht vielmehr aus Solons übriger Verfassung seine Absicht beurteilen zu wollen. Dies ist die einzige Stelle, wo der terminologische Gebrauch des καθόλου und der ganze Gedanke an die Philosophie des Stagiriten erinnert, und wie ein Commentar dazu liest sich die hübsche Stelle aus dem zweiten Buche der Politik B8. 1268ᵇ39. 'Vor alters, führt er hier aus, waren die Gesetze allzu einfach und roh. Die Hellenen gingen damals noch stets bewaffnet und hatten die Kaufehe u. dgl. alte abgeschmackte Bräuche. Aber alle Welt sucht nicht nach dem Hergebrachten (πάτρια), sondern nach dem besten (τἀγαθόν) . . . Auch die geschriebenen Gesetze darf man nicht unverändert lassen. Denn wie in den übrigen Künsten so ist es auch in der Staatsverwaltung unmöglich alles nach der

6) S. 27 οἴονται μὲν οὖν τινες ἐπίτηδες ἀσαφεῖς αὐτὸν ποιῆσαι τοὺς νόμους, ὅπως διὰ τῆς κρίσεως ὁ δῆμος ᾖ πάντων κύριος. So möchte ich vorläufig dem Sinne nach den Satz ergänzen.

Schnur zu bestimmen; denn die Bestimmungen müssen notwendigerweise allgemein gehalten sein, die einzelnen Fälle aber sind individuell (καθόλου γὰρ ἀναγκαῖον γράφειν, αἱ δὲ πράξεις περὶ τῶν καθ' ἕκαστόν εἰσιν)[7]).

Abgesehen von dieser Stelle ist die Beurteilung der athenischen Politie lediglich von dem Augenpunkte des praktischen Staatsmannes aus genommen. Aristoteles tadelt es ausdrücklich selbst in der Politik an den utopischen Staatsverfassungen seiner Vorgänger, dass sie auf die wirklichen Verhältnisse, auf das praktisch Brauchbare zu wenig Rücksicht genommen haben (Δ 1. 1288ᵇ35). Freilich sind ja gerade diese beiden Bücher Δ und E der Politik dem praktischen Standpunkt der Politieen besonders nahe verwandt und sind schon deshalb, wie Dümmler bemerkt[8]), in ihrer überlieferten Reihenfolge zu belassen. Denn es ist ein äusserliches Erfassen des Problems, wenn man einen aus mindestens drei verschiedenen Entwürfen zusammengestellten Torso durch das schon im Altertum versuchte Mittel der Umstellung einheitlich gestalten will, während sonst überall scheinbare und wirkliche Unordnung in der Reihenfolge der aristotelischen Bücher wertvolle Fingerzeige zur Ermittelung der Genesis an die Hand gibt. Dass sich daher gerade mit diesen Büchern ΔE der Politik mannigfache Berührung in der Ἀθηναίων πολιτεία findet, kann nicht überraschen.

So führt er als Beispiel betrügerischer Vorspiegelung beim Staatsstreich in der Politik E 4. 1304ᵇ10 das Beispiel der Vierhundert an, welche die Hilfe des Grosskönigs fälschlich in Aussicht stellten: vgl. die Politie c. 29 S. 81. Die Erzählung von Peisistratos' Anklage vor dem Areopage c. 16 S. 44 wird in der Politik E 12. 1315ᵇ21 mit einem φασίν kurz berührt. Dies φασίν scheint mir für den Unterschied der beiden Schriften sehr characteristisch. Denn in den akroamatischen Büchern pflegt er sich anekdotischen Zügen gegenüber äusserst vorsichtig zu verhalten, während die Πολιτεία dergleichen gern und anstandslos erzählt. Daher wird man sich die Athetese jenes Capitels der Politik doch noch etwas

[7]) Vgl. die Erörterung über Recht und Billig in der Nikomachischen Ethik E 14. 1137ᵇ13.

[8]) Rh. Mus. LXII 180.

genauer überlegen müssen. Denn die späteren Peripatetiker zeigen diese specifisch aristotelische Behutsamkeit in der Regel nicht. Die Regierungszeit des Peisistratos wird in diesem Cap. 1315 b 29 ff. angegeben ähnlich wie in der Politeia c. 17, aber leider ist diese Berechnung mit sich selbst und der Politik im Widerspruche und vorläufig unbrauchbar. Wahrscheinlich sind die Zahlen in beiden Büchern verdorben.

Die Politie berührt sich sehr enge auch mit einem anderen für unecht erklärten Capitel der Politik B 12. Die Ausführungen über Solon 1273 b 35 namentlich 41 ff. entsprechen der Politie c. 9 S. 26, was über Ephialtes und Perikles 1274 a 7 gesagt wird, findet seine volle Bestätigung dort c. 25 ff.[9]) In die Worte τὰ δὲ δικαστήρια μισθοφόρα κατέστησε Περικλῆς stehen ebenso in der Politie c. 27 S. 75, wo er ebenfalls wie in der Politik „Demagogie“ dahinter sieht. Was 1274 a 15 gesagt wird Σόλων γε ἔοικε τὴν ἀναγκαιοτάτην ἀποδιδόναι τῷ δήμῳ δύναμιν τὸ τὰς ἀρχὰς αἱρεῖσθαι καὶ εὐθύνειν findet seine genaue Entsprechung in der Politie c. 7 S. 19. Besonders deckt sich der Schluss des Abschnittes 1274 a 18 τὰς δ' ἀρχὰς ἐκ τῶν γνωρίμων καὶ τῶν εὐπόρων κατέστησε πάσας, ἐκ τῶν πεντακοσιομεδίμνων καὶ ζευγιτῶν καὶ τρίτου [lies καὶ τοῦ βου] τέλους, τῆς καλουμένης ἱππάδος· τὸ δὲ τέταρτον τὸ θητικόν, οἷς οὐδεμιᾶς ἀρχῆς μετῆν. Vgl. A. P. c. 7 S. 17, über die ἱππάς bes. S. 19. Der Terminus γνώριμος ist hier mit Vorliebe gebraucht S. 13, 16 ff. Nur eine Bestimmung des Politikkapitels könnte Zweifel erwecken, wo Aristoteles sagt, dass Solon die Bule und die Wahl der Beamten nicht geändert habe (1274 a 2). Dies scheint der Politeia c. 8 S. 21 zu widersprechen, wo die Neuerung der solonischen Verfassung in dieser Beziehung ausführlich besprochen wird. Aber wir lernen ja aus c. 4 S. 9 ff., dass Drakon bereits die Grundzüge der Timokratie und der darauf beruhenden Beamtenwahl festgestellt hat. An diesen Grundzügen hat Solon festgehalten. Auch er hat die vierte Classe von dem passiven Wahlrecht ausgeschlossen. Dass

[9]) Die hier gegebene Aufklärung über die Beteiligung des Themistokles an der Beschränkung des Areopags legt die Correctur Θεμιστοκλῆς statt des beanstandeten Περικλῆς 1274 a 8 nahe.

Solon die Wahl der Archonten durch Einführung des Looses, das unter den Candidaten die Auswahl trifft, modificirt hat, ist im Hinblick auf diese entscheidende Vorwahl ἐκ προκρίτων unwesentlich. Ich kann daher dem Editor princeps Kenyon nicht zugeben, dass hieraus die Unechtheit des betr. Abschnittes der Politik folge. Ich halte vielmehr jetzt noch fester als vordem[10]) an dem aristotelischen Ursprunge desselben fest, worin mich das mehrmalige ἔοικε noch mehr bestärkt. Allerdings der Schluss des Capitels über die Gesetzgeber 1274 a 22—26 ist ohne Frage unaristotelisch. Ja der Verfasser hat, wie sein klägliches Gerede über Drakon zeigt, nicht einmal die Politeia gelesen.

In der Politik Δ 11, wo die μέση πολιτεία als die relativ beste gepriesen wird, führt er unter anderem an, dass die besten Gesetzgeber aus dem Mittelstande hervorgegangen sind 1296ᵃ 18 Σόλων τε γὰρ ἦν ἐκ τούτων· δηλοῖ δ' ἐκ τῆς ποιήσεως. Das entspricht ganz der Behandlung der Sache in der Politie und der ungewöhnliche Citatenreichthum führt gerade diese Mittelstellung Solons anschaulich aus (c. 5 S. 14). Dieser Gesichtspunkt ist der leitende in der ganzen politischen Auffassung des Buches. Die Extreme sind ihm auch hier verhasst, für die vermittelnden, versöhnlichen Politiker wie Peisistratos[11]), Nikias, Theramenes hat er eine merkwürdige Vorliebe. Ausführlich spricht er sich hierüber bei Gelegenheit des Theramenes aus c. 28 S. 80. Er nimmt ihn wegen seiner unzuverlässigen Haltung in Schutz. 'Nicht aufgelöst habe er alle Verfassungen, sondern er habe alle befördert, aber nur bis zu dem Punkte, wo sie den Weg des Gesetzes verlassen hätten. Denn er verstand es nach allen Verfassungen politisch thätig zu sein. Und das ist die Aufgabe des wackeren Bürgers.' Dieser Opportunismus gipfelt bei Aristoteles bekanntlich darin, dass die Verfassungsform ziemlich gleichgiltig ist, wenn nur der Geist gewahrt wird. Der Geist des Staates verkörpert sich aber im Gesetz. Er lobt daher den Theramenes, der dem παρανομεῖν überall entgegengetreten sei

[10]) Die Berliner Fragm. der Ἀθηναίων πολ. d. Ar., Abh. d. Berl. Ak. 1885 S. 33³.

[11]) Politie c. 16 S. 43 διῴκει δ' ὁ Πεισίστρατος τὴν πόλιν μετρίως καὶ μᾶλλον πολιτικῶς ἢ τυραννικῶς.

und dem Gesetze, 'der Vernunft ohne Leidenschaft' Achtung verschafft habe. In dieser Gesinnung weiss sich Aristoteles eins mit den besten der Athener, auch er würde wie der Solon Plutarchs im Gastmahl der 7 Weisen den Νόμος den einzigen Archon der Athener nennen. Selbst in der Inconsequenz, die in der Vergötterung eines doch notwendig veränderlichen Factors des Staatswesens (vgl. Politik B 8) liegt, begegnet er sich mit der athenischen Auffassung[12]). Wenn man schon in der Politik mit Recht einen attischen Hauch verspürt hat, so tritt in diesem neuen Buche der milde, liebenswürdige, philanthrope Character des Athenertums noch deutlicher hervor. Ja man kann sagen, dass der Athener Thukydides, der in historischer Methode und staatsmännischer Einsicht allein in Vergleichung gezogen werden kann, weniger athenisch denkt als der Verfasser der Politeia. Aristoteles bleibt auch hier Aristokrat und Makedone, aber wie Philipp und Alexander hat es auch diesem Nordländer die einzige Stadt angethan. Mögen daher die andern Politieen, wie man angenommen hat, zum Teil von seinen Schülern bearbeitet sein: dies Buch hat er selbst geschrieben; und dass es ihm Freude gemacht hat, es zu schreiben, das merkt man ihm an.

II

Beim Turm der Winde hat sich bei den neuerlichen Ausgrabungen der archäologischen Gesellschaft in Athen folgende lateinisch-griechische Inschrift gefunden, die für die Stellung der epikureischen Schule in Athen zur Zeit Hadrians von Wichtigkeit ist[13]). Zuerst stehen einige verstümmelte Zeilen, deren letzte wenigstens das Datum enthält KNIOAVGVRECO. Denn der Consul Augur (Gentilname ist unbekannt) gehört in das Jahr 121 n. Chr. Dann folgen die Akten bestehend

1) aus dem Bittschreiben der Kaiserin Plotina an ihren Sohn Hadrian. Sie bittet, dass dem Popillius Theotimus, z. Z. Diadoche

[12]) v. Wilamowitz, *Kydathen* S. 54

[13]) Veröffentlicht von Kumanudes in der Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική 1890 S. 143.

der Epikureischen Schule in Athen, gestattet werde die Bestimmung der Nachfolge nach griechischer Testamentsordnung aufsetzen und seinen Nachfolger aus den Peregrinen ernennen zu dürfen. Darauf folgt

2) Antwort des Kaisers. Die Bitte wird gewährt.

3) Brief der Plotina an die Schule in Athen. Mitteilung des günstigen Bescheides, woran der Dank an den Kaiser und die Ermahnung an den Diadochen geknüpft wird, nach allgemeinen Gesichtspunkten und nicht nach persönlichen Rücksichten die Wahl des Nachfolgers zu treffen. Diese drei Actenstücke lauten:

1) A Plotina Augusta.

Qui meus favor] erga sectam Epicuri sit, optime scis, d[om]ine. Huius successioni a te succurrendum [est: Nunc quia n]on licet nisi ex civibus Romanis adsumi diad[o]chum, in angustum redi-[g]itur eligendi [facultas. Ro]go nomine Popilli Theotimi, qui est modo diado[c]hus Athenis, ut illi permittatur a te et Graece [t]estari circa hanc partem iudiciorum suorum quae a[d] diadoches ordinationem pertinet et peregreinae condicionis posse sub[s]tituere sibi successorem, s[i i]ta suaserit profectus personae, et quod Theotimo concesseris ut eodem iure et deinceps utantur fut[uri] diadochi sectae Epicuri, eo magis, quod opservatur, quotiens erratum est a testatore circa electionem [di]adochi, ut communi consilio substituatur a studiosis eiusdem sec[t]ae qui optimus erit, quod facilius fiet, si e[x] compluribus eligatur.

2) I]mp. Caesar Traianus Hadrianus Aug. Popillio Theotimo permitto Graece testari de eis quae pertinent ad diadochen sectae Epicureae, set cum et facilius successorem e[l]ecturus sit, si ex peregrinis quoque substituendi facultatem abuerit (*sic!*), hoc etiam praesto e[t] deinceps ceteris, qu[i] diadochen habuerint, licebit vel im pe[re]greinum vel in civem Romanum ius hoc transferri (*sic!*).

3) Πλωτεῖνα σεβαστὴ πᾶσι τοῖς φίλοις χαίρειν.

Ἔχομεν οὗ τυχεῖν ἐσπεύδομεν· συνκεχώρηται γὰρ τῷ διαδόχῳ ὃς ἂμ μέλλῃ τῆς Ἐπικούρου διαδοχῆς ἀφηγεῖσθαι τῆς οὔσης ἐν Ἀθήναις καὶ πᾶν τὸ πρὸς τὴν διαδοχὴν ἀνῆκον οἰκονόμημα Ἑλληνικῇ διαθήκῃ διατάσσεσθαι καὶ αἱρεῖσθαι εἴτε Ἕλληνα εἴτε Ῥωμαῖον βούλοιτο τὸν προστατήσοντα τῆς διαδοχῆς. Καλῆς οὖν τῆς ἐξουσίας προσγ[εγ]ενημένης.

ἧς ἀξίαν χάριν ὀφείλομεν εἰδέναι τῷ ὡς ἀληθῶς εὐεργέτῃ καὶ πάσης παιδείας κοσμητῇ ὄντι καὶ κατὰ τοῦτο σε[βα]σμιωτάτῳ αὐτοκράτορι. ἐμοὶ δὲ προσφιλεστάτῳ κατὰ πάντα καὶ ὡς διαφέροντι κυρίῳ καὶ ὡ[ς ἀ-]γαθῷ τέκνῳ. κατάλληλον ὑπάρχει ἕκαστον τῶν πεπιστευμένων τὴν κρίσιν τῆς προστατείας τὸν ἄριστον ἀεὶ ἐκ τῶν ὁμοδόξων πειρᾶσθαι ἀντικαθιστάνειν εἰς τὸν ἑαυτοῦ τόπον καὶ πλεῖον νέμειν τῇ τῶν ὅλων ὄψει ἢ τῇ ἰδίᾳ [πρ]ός τινας συνηθείᾳ. Ἐμοὶ μὲν οὖν ἤρεσκε . . . (das übrige ist verstümmelt).

Der in dieser Inschrift genannte Popillios Theotimos wird von dem Herausgeber mit dem athenischen Archonten einer Epheben-inschrift Corp. Inscr. Att. III 1, 1122 Ποπίλλιος Θεότιμος Σουνιεύς (ungefähr 157 n. Chr.) identificirt. Das ist schwerlich möglich. Denn der erwählte Diadoche ist doch der Regel nach ein bereits angejahrter Mann, sodass der mehr als dreissig Jahre spätere Archon eher sein Sohn sein dürfte[14]).

Die Inschrift wirft ein grelles Schlaglicht auf die Schulverhältnisse der Kaiserzeit, die uns leider nur allzu unbekannt sind. Wir hören zum ersten Male, dass es Vorschrift war den Diadochen der vier athenischen Schulen aus den römischen Bürgern zu erwählen. Es ist auffallend, dass sich die Regierung in die Angelegenheiten der damals doch noch rein privaten und weder vom Staat noch von der Gemeinde subventionirten Universität mischte. Wann hat diese Bevormundung stattgefunden? Etwa bei der Neuordnung der Provinzen unter Augustus oder etwa unter Vespasian[15]) oder einem seiner Nachfolger? Indem wir diese Fragen staatsrechtlicher Natur den Fachmännern zur Beantwortung überlassen, wenden wir uns den inneren Schulverhältnissen des Epikureischen θίασος zu.

Zunächst ist zu bemerken, dass das Recht den Nachfolger zu ernennen keineswegs von jeher dem Scholarchen zustand. Wir hören, dass es in der Akademie im vierten Jahrhundert üblich war den Diadochen durch die Studenten wählen zu lassen[16]), wie

[14]) Dafür spricht auch die Bittschrift selbst, die doch von Theotimos angeregt ist, offenbar als er daran dachte seinen Nachfolger zu erwählen.

[15]) S. Marquardt *Röm. Staatsverw.* II. 106 ².

[16]) Philodem Index Academicus col. 6. 7. S. 6 Büchler οἱ δὲ νεανίσκοι

es ja bei unsern Universitäten zu Anfang auch der Fall war. Aber bereits Straton ernennt in seinem Testamente den Lykon zum Nachfolger, vorausgesetzt, dass die andern diese Wahl bestätigen (Laert. V 61). Lykon dagegen kehrt zur correcten Form zurück, indem er den Peripatos den γνώριμοι übergibt, die selbst nach bestem Wissen und Gewissen den Nachfolger wählen sollten; Diog. V 70 προστησάσθωσαν δ' αὐτοὶ ὃν ἂν ὑπολαμβάνωσι διαμενεῖν ἐπὶ τοῦ πράγματος καὶ συναύξειν μάλιστα δυνήσεσθαι. συγκατασκευαζέτωσαν δὲ καὶ οἱ λοιποὶ γνώριμοι κἀμοῦ καὶ τοῦ τόπου χάριν.

Bei Epikur ist es begreiflich, dass er wie in allen andern Dingen so auch hier als Autokrat auftritt. In seinem Testamente vermacht er den Κῆπος samt Pertinenzen den Haupterben Amynomachos und Timokrates, die ihn dem Diadochen Hermarchos und seinen Schulgenossen und dessen Nachfolgern zum Gebrauche überlassen sollen. (Ἑρμάρχῳ καὶ τοῖς συμφιλοσοφοῦσιν αὐτῷ καὶ οἷς ἂν Ἕρμαρχος καταλίπῃ διαδόχοις τῆς φιλοσοφίας, ἐνδιατρίβειν κατὰ φιλοσοφίαν L. D. X 217. Usener Epicurea S. 165. Bruns *Kleinere Schriften* II 234 ff.) Epikurs Testament ist bei weitem das ausführlichste und förmlichste, und es ist begreiflich, dass die Nachfolger nach dem Muster des Meisters verfahren sind. Doch lernen wir aus der Bittschrift der Plotina die Bestimmung kennen, dass eine unglückliche Wahl des Scholarchen durch gemeinsamen Beschluss der Studenten geändert werden kann, was auf die Form Stratons hinausläuft.

Bemerkenswert in unseren offenbar in dem späteren städtischen Schullokale[17]) der Epikureer aufgestellten Aktenstücken ist die Rolle, welche Plotina spielt. Sie protegirt nicht blos wie es etwa Cicero in dem angeführten Falle that, sondern sie ist offenbar auch selbst gut epikureisch gesinnt. Denn aus dem Triumphgeschrei Ἔχομεν οὗ τυχεῖν ἐσπεύδομεν wie aus der Ueberschrift πᾶσι τοῖς φίλοις ergibt sich, dass sie sich mit zu der Schule

---

ψηφοφορήσαντες κατὰ τὰ ὑφεστηκότα [so ergänze ich ΤΑΥΤ·ΝΗ CЄΤΑ] Ξενοκράτην εἵλοντο Ἀριστοτέλους μὲν ἀποδεδημηκότος εἰς Μακεδονίαν. Μενεδήμου δὲ τοῦ Πυραίου καὶ Ἡρακλείδου τοῦ Ἡρακλειώτου παρ' ὀλίγας ψήφους ἡττηθέντων.

[17]) Der versumpfte Garten war ja längst aufgegeben. Vgl. Cicero Ep. XIII 1.

rechnet und die Hyperbeln freundschaftlichen Verkehrs, wie sie Epikur eingeführt hatte, anzuwenden versteht. Von einer bloss philhellenischen Begeisterung, die ja bei Hadrian nahe liegt, ist hier nichts zu spüren. Und es scheint, dass nach wie vor nur die Epikureer das Recht hatten von der Vorschrift ein römisches Testament zu machen[18]) und einen Römer zum Diadochen zu ernennen sich zu dispensiren. Die Diadochen der anderen Sekten sind im zweiten Jahrhundert, soweit sie mir im Augenblicke erinnerlich sind, römische Bürger. So in der Akademie Calvisius Taurus, den der junge A. Gellius in Rom hörte (145 von Hieronymus angesetzt)[19]), so in der Stoa in Hadrians Zeit T. Coponius Maximus *διάδοχος Στωικός* (C. I. A. III 661), ferner Aurelius Heraclides Eupyrides *ὁ διάδοχος τῶν ἀπὸ Ζήνωνος λόγων*, dessen Bildsäule um 180 ein anhänglicher Schüler errichtet C. I. A. III 772 a (S. 503) und endlich aus nicht viel späterer Zeit Julius Zosimianus *ὁ διάδοχος τῶν ἀπὸ Ζήνωνος λόγων*, dessen von den Söhnen errichteter Grabstein C. I. A. III 1441 zu finden ist. Die Diadochie der peripatetischen Schule, soweit sie bekannt ist[20]), entzieht sich der Beurteilung nach dieser Seite hin, da die Schulhäupter wie Alexander aus Damaskos und Alexander von Aphrodisias nur bei griechischen Schriftstellern vorkommen, die das nomen gentile in der Regel weglassen.

Die kaiserliche Gnadensonne, welche nach der Inschrift den Epikureern lächelte, erklärt vielleicht zum Teil die Gereiztheit, welche damals die entgegenstehenden Schulen zeigten (z. B. Kleomedes), und die Selbstgefälligkeit, mit der sich die damaligen Epikureer als die allein übrig gebliebenen Vertreter der attischen Weisheit ausgaben. Denn wenn der epikureische Biograph, den die Sklaven des Laertios Diogenes X 9 ausschreiben, sagt: *ἥ τε διαδοχὴ πασῶν σχεδὸν ἐκλιπουσῶν τῶν ἄλλων ἐσαεὶ διαμένουσα καὶ νηρίθμους*

[18]) Vgl. Ulpian XXV 9 *Item graece fideicommissum scriptum valet, licet legatum graece scriptum non valeat.*

[19]) Ein Γ. Ἰούλιος Σαβῖνος Πλατωνικὸς φιλόσοφος erscheint in Athen um 150. C. I. A. III 772 B. Aber er ist nicht als Schulhaupt bezeichnet.

[20]) C. G. Zumpt *Ueber den Bestand der philosophischen Schulen in Athen und die Succession der Scholarchen.* Berlin 1843 (Abh. d. Ak.).

ἀρχὰς ἀπολύουσα ἄλλην ἐξ ἄλλης τῶν γνωρίμων, so hatte er damals wenigstens einen gewissen Schein von Recht, wo die Akademie[21]) und der Peripatos noch keinen neuen Aufschwung genommen und der Stoicismus noch weit davon entfernt war Staatsphilosophie zu werden. Dass sich Frauen der Philosophie zuwenden, ist ja in pythagoreischen, akademischen, cynischen Kreisen hergebracht; im Garten Epikurs haben von jeher liebenswürdige Frauen geweilt. Dass in dieser Reihe, welche die schöne Leontion beginnt, nun auch eine Kaiserin erscheint, ist nicht uninteressant, wie die ganze Art der Protection. Es ist ein harmloses Vorspiel zu dem, was das nächste Jahrhundert an Weiberregiment erlebte, nur dass was unter Hadrian und den Antoninen Philosophie hiess, nunmehr den Namen Religion annahm.

---

[21]) Vgl. Seneca N. Q. VII 32, 2 *Academici et veteres et minores nullum antistitem reliquerunt.* Dass die oben citirte Aeusserung nicht dem Laertios Diogenes selbst gehören kann, beweist ausser anderem die Sprache, die in ihrer verzwickten Manier auf einen Mann der hadrianischen Zeit vorzüglich passt, mit dem Stil des Laertios aber nichts gemein hat.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

In Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, A. Müller, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

VIII.

Jahresbericht über die nacharistotelische Philosophie der Griechen und die römische Philosophie 1887—1890.

Von

Ludwig Stein und **Paul Wendland.**

I.

Die ältere Stoa

von

Ludwig Stein.

Luthe, Werner. Die Erkenntnisslehre der Stoiker. Progr. Emmerich. Leipzig bei Teubner, 1890. 46 S.

„Die massgebenden Ansichten über die stoische Erkenntnisslehre bedürfen nach meinem Ermessen in den wesentlichsten Punkten der Berichtigung und genaueren Bestimmung. Speziell dürfte Zeller's Darstellung dieses Gegenstandes zu den schwächsten Abschnitten seines vortrefflichen Werkes über die griechische Philosophie gehören."

Mit diesen Worten eröffnet Luthe seine Abhandlung, die sich als eine fortlaufende Polemik gegen Zeller's Darstellung der stoischen Erkenntnisstheorie kennzeichnet. An zehn verschiedenen Stellen seiner 46 Seiten umfassenden Abhandlung wirft Luthe Zeller irrthümliche Auffassungen oder schiefe Auslegungen erkenntnisstheoretischer Lehrsätze der Stoa vor. Wenn stark entwickeltes Selbstgefühl einen geeigneten Ersatz für mangelndes Quellenstudium bieten würde, dann liesse sich gegen die Ausführungen Luthe's

nicht viel vorbringen. Da dies indess nicht der Fall ist, so können wir dem Verfasser, der das stoische Lehrsystem nur aus den Berichten des Laertiers, des Sextus und Cicero's, allenfalls noch aus denen Plutarch's kennt, hingegen die Darstellung bei Seneca, Epictet und Mark Aurel so gut wie nicht, Philo, die Pseudolitteratur, die Platon- und Aristotelescommentatoren und die Kirchenväter ganz und gar nicht berücksichtigt, keineswegs das Recht einräumen, über die Erkenntnisslehre der Stoa überhaupt ein berufenes Urtheil abzugeben, geschweige denn über deren Darstellung durch Zeller abschätzig zu urtheilen. Wer den Stoizismus nur durch die Brille eines Cicero, Sextus, Plutarch und Diogenes sieht, bekommt von demselben ein so einseitig gefärbtes Bild, und sieht zudem nur einen so begrenzten Bruchtheil desselben, dass er daraus unmöglich einen Ueberblick über die Gesammtauffassung der Schule zu gewinnen vermag. Luthe ist, wie es scheint, peinlich beflissen, sich von jedem Anhauch moderner Forschungsart fein säuberlich freizuhalten. Die Arbeiten von Siebeck und Chaignet in ihrer Geschichte der Psychologie, von Ravaisson, Heinze, Hirzel und dem Referenten über die Erkenntnisstheorie der Stoa existiren für ihn einfach nicht. Und so erinnert denn seine vornehmlich gegen Zeller gerichtete philosophische Casuistik, die stellenweise nicht ohne Scharfsinn ist, an die selig entschlummerte Methode von Fabricius, Heinsius, Gataker, Salmasius u. A. So sehr nun jene heute verjährte Methode bei ihrem Auftauchen eine innere Berechtigung hatte und einen entschiedenen Fortschritt gegenüber der historischen Kritiklosigkeit des unmittelbar vorausgegangenen Mittelalters bedeutete, so wenig sind heute Luthe's Galvanisirungsversuche an dieser veralteten Methode angebracht. Die vergleichende Methode hat heute in allen Wissenszweigen die Herrschaft errungen, deren Anwendung auf die Philosophiegeschichte aber bedeutet, dass nicht das scharfsinnige Ausdeuteln und Herumtifteln an einer Stelle zum Ziele führe, dass vielmehr jede schwer verständliche Stelle ihre natürlichste Erklärung durch das Aufsuchen einer Parallelstelle bei einem anderen Schriftsteller findet. Luthe hat an einzelnen Stellen des Sextus und Cicero herumgeklügelt, um durch die so gewonnene Interpretation einen vermeintlichen Irrthum Zeller's

herauszuspintisiren. Hätte er statt dessen alle in Betracht kommenden Quellen gewissenhaft geprüft und mit einander verglichen, dann würde er vermuthlich um so viel weniger an Zeller auszusetzen gefunden haben, als wir heute an seiner ergebnisslosen Abhandlung zu beanstanden haben.

Stein, Ludwig. Die Erkenntnisstheorie der Stoa (zweiter Band der Psychologie der Stoa). Vorangeht: Umriss der Geschichte der griechischen Erkenntnisstheorie bis auf Aristoteles. Berlin, 1888. S. Calvary u. Co., 389 S.

Die Geschichte der griechischen Erkenntnisstheorie hat, von den flüchtigen Skizzen von Münz und Evangelides abgesehen, noch keinen berufenen Bearbeiter gefunden. Von den übrigen Spezialdisciplinen der griechischen Philosophie haben die Logik in Prantl und Trendelnburg, die Psychologie in Siebeck und Chaignet, die Ethik in Ziegler und Köstlin auf der Höhe der Wissenschaft stehende Sonderdarstellungen gefunden. Wer daher die Erkenntnisstheorie sei es eines Denkers, sei es einer ganzen Schule aus der Antike monographisch behandeln will, dem erwächst die Aufgabe, den bisherigen geschichtlichen Verlauf dieses Wissenszweiges, wenn auch nur in dürftigen Umrissen zu skizziren, da er nicht in der Lage ist, auf ein dieses Spezialgebiet behandelndes standard work zu verweisen. Soll nämlich der Fortschritt, den die Erkenntnisstheorie durch den betreffenden Denker oder die betreffende Schule erfahren hat, klar in die Augen springen, so muss der historische Hintergrund gekennzeichnet werden, damit die Leistung des monographisch Behandelten sich scharf genug abheben kann.

Eine solche knappe geschichtliche Skizze einer Wissenschaft zu bieten, hat indess schwerwiegende Bedenken. Will sie in die Tiefe gehen, dann erfordert sie reichlich so viel, wenn nicht mehr, Spezialstudien als die Monographie selbst, und dann entsteht ein eigenes Buch; will sie letzteres indess vermeiden und nur mehr auf der Oberfläche haften bleiben, dann ist sie für den Forscher — und nur für Solche werden dergleichen Bücher geschrieben — werthlos. Die richtig abgepasste Mitte aber zwischen eigener Forschung und purer Kompilation zu finden, scheint denn doch schwerer

zu sein, als man gemeiniglich vermuthet, allenfalls schwerer, als ich ahnen mochte, da ich zur Einleitung in die stoische Erkenntnisstheorie einen Umriss der griechischen Erkenntnisstheorie bis auf Aristoteles vorauszuschicken mich entschloss. Ich glaubte einen Mittelweg einschlagen zu sollen, indem ich über diejenigen Denker, deren Erkenntnisstheorie noch nicht monographisch bearbeitet worden ist, etwas ausführlicher und selbständiger handelte, während ich mich bei Platon und Aristoteles, deren Standpunkte ausreichend geklärt sind, unter Verweisung auf die betreffenden Monographien möglichster Kürze befleissigte. Auch war ich behutsam genug, von vornherein wiederholt Verwahrung dagegen einzulegen, dass man aus dieser Einleitung einen kritischen Massstab für den Werth des ganzen Werkes herleite. Ich sagte u. A. S. 80: „Ueber den Werth oder Unwerth einer solchen kompilatorischen Zusammenstellung lässt sich wohl streiten, wenn es sich um ein selbständiges Werk handelt. Wenn dieselbe aber nur ein einleitender Abriss zu sein beansprucht und zwar mit dem ausgesprochenen Zweck, den nachfolgenden Untersuchungen als aufklärende, informirende Einführung voranzugehen, dann wird auch der strengste Beurtheiler einer solchen Zusammenstellung eine gewisse Berechtigung nicht absprechen können." Doch hat weder meine letztbetonte Erwartung sich erfüllt, noch meine wiederholte Verwahrung (vgl. auch S. 25, 71) mir genützt. Es hat einzelnen Kritikern gefallen, mit Vorliebe an diesem „Umriss", den ich selbst, wie meine angeführten Worte zeigen, nicht gerade hoch gewerthet hatte, herumzuzausen und mit schulmeisterlicher Schärfe über das ganze Werk abschätzig zu urtheilen. Es widerspricht meinem Geschmack nicht minder, als der Haltung des Archivs, in den gleichen Ton zu verfallen, den jene Kritiker mir gegenüber anzuschlagen sich bemüssigt gesehen haben. Ich erwähne das Vorhandensein dieser Kritiken überhaupt nur, weil ich einzelne von mir als zutreffend anerkannte Ausstellungen derselben in meiner Inhaltsanzeige des Werkes berücksichtigen werde.

Das Buch selbst zerfällt in 16 Kapitel, von denen die ersten neun der Erkenntnisstheorie der Gesammtstoa gewidmet sind, während die letzten sieben den Antheil der einzelnen Schulhäupter an

den erkenntnisstheoretischen Lehrmeinungen der Stoa zu fixiren suchen. Diese bereits im ersten, die Psychologie behandelnden Bande befolgte Methode, die Lehren der Schule von denen einzelner Schulhäupter schärfer abzugrenzen, hat keinen Widerspruch erregt und ist darum auch im zweiten Bande beibehalten worden.

Kap. I behandelt die Stellung der Erkenntnisstheorie im Rahmen der stoischen Philosophie (S. 89—104). Diese wird so charakterisirt, dass schon der Stifter der Stoa der gesammten Philosophie eine erkenntnisstheoretische Grundlage zu geben für nöthig gefunden hat (S. 91). Nur müsse man dabei der Gefahr aus dem Wege gehen, dass die Dialectik in ein müssiges sophistisches Gedankenspiel ausarten könnte. Dass aber die Logik, von welcher die Dialectik (Erkenntnisstheorie) einen integrirenden Bestandtheil ausmacht, einen der drei Theile der Philosophie und zwar den ersten bildet, hat kein älteres Schulhaupt — auch Kleanthes nicht, vgl. Anm. 206 gegen Hirzel — in Abrede gestellt. Die erste Stelle haben sie der Logik bezw. Erkenntnisstheorie vornehmlich darum angewiesen, weil diese am besten in die Philosophie einführt und eben darum auf Physik und Ethik vorbereitet (S. 97). Die Erkenntnisstheorie hat sonach für die Stoa einen vorwiegend propaedeutischen Werth. Kap. II beschäftigt sich mit dem ἡγεμονικόν, das den Brennpunkt aller Denkfunctionen darstellt. Die ψυχή umfasst die Totalität aller seelischen Functionen, also auch die physiologischen Prozesse, während das ἡγεμονικὸν nur den Centralpunkt sämmtlicher Denk- und Empfindungsvorgänge repräsentirt, wobei jedoch zu bemerken ist, dass auch die ὁρμαί, ὀρέξεις und πάθη den Stoikern im letzten Grunde als Urtheile, d. h. also als Denkerzeugnisse gelten. Ich habe daher vorgeschlagen, das Wort ἡγεμονικὸν mit „Denkseele“ zu ersetzen, und es ist mir nicht klar geworden, aus welchem Grunde Bonhöffer, Epictet und die Stoa S. 95f., diese Uebersetzung ablehnt, da er doch meine Auffassung, dass das ἡγεμ. Ausgangs- und Mittelpunkt sämmtlicher psychischen Functionen (mit Einschluss der auf falschen Urtheilen beruhenden Affecte) ist, S. 95 theilt. Was den Terminus ἡγεμ. anlangt, glaube ich nachgewiesen zu haben, dass diese erkenntnisstheoretische Biegung desselben von Kleanthes herrührt, S. 106 u. 108, Anm.

Ebenso stammt die sensualistische Wendung der tabula rasa in ihren Hauptzügen von Kleanthes, der sie dem Stoizismus einverleibt haben dürfte, und es ist nicht ausgeschlossen, dass gerade die von Kleanthes stammende Fassung dieses Bildes auf Locke anregend gewirkt hat (S. 111 ff. Anm. 230).

Das ἡγεμ. ist nur eine Anlage des Menschen zum Denken, die aus der sinnlichen Erfahrung das Material erhält, an dem sie sich herausbildet. Diese Anlage beginnt erst mit dem 7. Jahre sich zum λόγος zu entfalten; mit dem 14. Jahre kann der λόγος als entfaltet gelten (S. 116, Anm. 232). Zu leugnen, dass das ἡγεμ. wie die Erkenntnisstheorie der Stoa überhaupt von Hause aus einen streng sensualistischen Character hatte, wie Bonhöffer S. 135, 155 u. ö. thut, dazu gehört ein Ausmass von Voreingenommenheit, Einseitigkeit und gewaltsamer Interpretation, gegen welches an dieser Stelle anzukämpfen verlorene Liebesmüh wäre, da man über diesen Punkt allein ein ganzes Buch schreiben müsste.

Warum sich Bonhöffer S. 126 ff. sträubt, die volle Activität des ἡγεμ. anzuerkennen, ist mir wieder unerfindlich. Mag die strittige Sextusstelle interpretirt werden wie man will, so durfte Bonhöffer die drei in der Anm. 239 angeführten Senecastellen, wo von der perpetua eius agitatio die Rede ist, nicht unberücksichtigt lassen. Auch über den Bericht des Chalcid. in Tim., wonach das Wesen des ἡγεμ. in „sensibus compellendo ad operandum" besteht, durfte er sich nicht hinwegsetzen. Dass die Energie des ἡγεμ. im Tonus desselben besteht, S. 128—131, hat durchweg Zustimmung gefunden. Auch meine Auffassung, dass die διάνοια sich zum ἡγεμ. etwa so verhält, wie dieses zur ψυχή, und zwar, dass die διάνοια das ἡγεμ. κατ' ἐξοχήν bedeutet, ist nicht bestritten worden (Bonhöffer S. 113).

Kap. III handelt von der Wahrnehmung (αἴσθησις). Es wird zunächst auseinandergesetzt, wie die Wahrnehmung zu Stande kommt, S. 133 ff. Die Sinnesreize bieten dem ἡγεμ. den Anlass, sich mit den die Sinne reizenden Objecten zu beschäftigen. Das ἡγεμ. verhält sich dabei wieder activ. Unsere Sinne können nämlich durch tausendfältige Vorgänge zu einer einfachen Reflexbewegung gereizt werden, ohne dass das ἡγεμ. Veranlassung nimmt,

auf diese Reize zu reagiren. Sobald aber das ἡγεμ. den durch die Objecte verursachten Reizzustand der Sinne beachtet, tritt es in Action, sofern es durch seinen Tonus die Sinne antreibt, einen möglichst scharfen Abdruck der Objecte aufzunehmen. Auch hier hätte Bonhöffer gut gethan, sich die S. 137, Anm. 270 angeführte Senecastelle: non enim servit (ratio), sed imperat sensibus vor Augen zu halten, dann würde er den von ihm S. 126 berührten Wortstreit vermieden haben.

Bezüglich der Zuverlässigkeit der Sinne muss ich gegen Bonhöffer daran festhalten, dass einzelne Stoiker sich zur Behauptung verstiegen, dass die Sinne als solche weder eine Täuschung enthalten, noch einen Irrthum erzeugen können, da Täuschung und Irrthum nur im ἡγεμ. ihren Ursprung haben. Wenigstens wüsste ich sonst mit den Worten καὶ οὐ ψεύδεται ἡ ὅρασις S. 143, Anm. 277 nichts anzufangen. Bonhöffer hat S. 131 meine Interpretation gründlich missverstanden. Die bekannte Fassung Lockes, auf die ich S. 145, Anm. 281 hingewiesen hatte, hätte ihm die gewünschte Aufklärung geben können. Bei den offenbaren Sinnestäuschungen ist nicht der Sinn das Täuschende, denn dieser spiegelt nur das in ihn fallende Bild wieder — und die Thatsache, dass dieses Bild sich in meinem Sinn so spiegelt, bleibt bestehen, auch wenn das ἡγεμ. später auf Grund der Reflexion das Bild als unwirklich verwirft. Hingegen gebe ich Bonhöffer S. 124 zu, dass meine, übrigens nur beiläufig eingeschaltete und auf Vorgänger sich stützende Interpretation von Epikt. diss. II. 19. 2: οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖόν ἐστι unhaltbar ist. Die Polemik gegen meine Auffassung der ἐντὸς ἀφὴ hat Bonhöffer S. 135 an eine falsche Adresse gerichtet, da ich mich in derselben nur Heinze angeschlossen hatte.

Kap. IV bespricht die Vorstellung (φαντασία und κατάληψις). Die φαντασία habe ich S. 186 als eine mit Bewusstsein verknüpfte, durch die Wahrnehmung angeregte Bewegung der Seele definirt. Die Aufgabe derselben ist, das von der Wahrnehmung gelieferte Material einer ersten Prüfung zu unterwerfen. Bonhöffer S. 149 ff. will hingegen die φαντασία nicht als erkennende Thätigkeit, sondern als Product der αἴσθησις (im niederen Sinne) oder der διάνοια fassen.

Wie es mit seiner Auffassung, dass die φαντασία ganz passiv ist und nur den Bewusstseinsinhalt darstellt, zusammenstimmt, dass Rufus Ephes. behauptet (S. 167, Anm. 335): ἐφ' ἡμῖν μὲν τὸ κάλλιστον — τὴν χρῆσιν τῶν φαντασιῶν, vermag ich nicht einzusehen. Vollends unverständlich ist es unter Zugrundelegung der Auffassung Bonhöffers, wie es D. L. VII, 44 heissen kann: διάνοια πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, und ebenda 50: προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία· εἶθ' ἡ διάνοια. Wäre die φαντασία das Product der διάνοια, wie B. will, dann müsste die Reihenfolge eine umgekehrte sein. Das eben ist das bedenkliche Verfahren B.'s, dass er Stellen, die in seine Construction nicht hineinpassen, einfach ignorirt. Darin aber unterscheidet sich meine Darstellungsweise der Erkenntnisstheorie der Stoa in durchgreifender Weise von der B's. Mir lag daran, möglichst alle vorhandenen Fragmente herbeizuziehen und, so weit es irgend anging, unter einander auszugleichen. Es mag sein, dass ich in meinem conciliatorischen Bestreben, alle Widersprüche unter den vorhandenen Fragmenten aufheben zu wollen, zu weit gegangen bin und darum der Kritik Angriffspunkte geboten habe. Dafür habe ich die Genugthuung, dass mein schärfster Tadler mir zugeben muss, dass mir kaum ein beachtenswerthes Fragment entgangen ist. Bonhöffer hingegen gefällt sich in der Detailexegese. Er sucht die stoische Erkenntnisstheorie nur aus den bekanntesten Fragmenten zu construiren, ohne sich um entlegenere Quellen zu kümmern. Seine Arbeit ist eine dankbarere, aber keine vollständige, da gerade die entlegeneren Quellen zuweilen seine Construction völlig umstossen können. Mir kommt es auf eine möglichst widerspruchslose Gesammtauffassung ihrer Erkenntnisstheorie an, weil ich von der Voraussetzung ausgehe, dass eine so achtunggebietende Schule wie die Stoa war unmöglich handgreifliche Widersprüche in sich bergen konnte, ohne dem öffentlichen Spott anheimzufallen. Bonhöffer legt den Nachdruck auf die Exegese der Einzelberichte. Und da unsere Methoden und Ziele so himmelweit auseinandergehen, so ist es begreiflich, dass wir uns nun und nimmer verstehen werden.

Meine auf eine Andeutung Heinze's sich stützende Auffassung der φαντασία καταληπτική S. 177 ff., wonach dieser Terminus in ge-

flissentlichem Doppelsinn eine halb active, halb passive Bedeutung haben sollte, hat mehrfach Zustimmung gefunden, aber neuerdings auch Widerspruch erfahren, vgl. Diels, Jahresbericht im Archiv IV. 112; ähnlich Wendland, Berl. philol. Wochenschr. 1888, No. 22, S. 681. Dass die active Bedeutung von φαντασία καταληπτική vom Standpunkt des griechischen Sprachgebrauchs unanfechtbar ist, habe ich S. 168 selbst hervorgehoben; aber die Bedenken Hirzel's sind meines Erachtens so schwerwiegend, dass man an ihnen nicht vorbeigehen kann, ohne irgend eine Vermittlung zu versuchen.

Kap. IVa (S. 186 steht verdruckt Kap. VI) beschäftigt sich mit den συγκατάθεσις, die ich als „Urtheil" aufgefasst habe. Bonhöffer stösst sich S. 168 auch daran, dass ich den schwierigen Terminus συγκατάθεσις mit „Urtheil" wiedergebe, kann aber nicht umhin zuzugeben, „dass also in der That jedes Urtheil eine συγκατάθεσις wäre". Allerdings giebt mir Epictet, der berufenste Zeuge, Recht, indem er die Lehre vom richtigen Urtheil kurzweg συγκαθετικὸς τόπος nennt, aber ich soll nun einmal nicht Recht haben, und so behilft sich Bonhöffer damit, dass er Epictet die συγκατάθεσις hier als pars pro toto auffassen lässt, S. 169. Ebenso regt sich B. darüber auf, dass ich die συγκατάθεσις von einem gewissen Affect begleitet sein lasse, um hinterher auszurufen: „Es versteht sich ganz von selbst, dass, wenn schon überhaupt, wie wir sahen, jedes richtige Urtheil als normale Selbstbethätigung von einer gewissen εὐπάθεια der Freude oder Befriedigung begleitet ist, dies im allerhöchsten Masse der Fall ist bei denjenigen Urtheilen, welche sich auf das eigene Leben beziehen u. s. w." S. 174. Mit dieser Concession bin ich ganz zufrieden. Sobald im Urtheil eine Färbung des Affects vorhanden ist, haben wir für die von der Stoa trotz voller Aufrechthaltung des Determinismus behauptete Willensfreiheit Raum gewonnen, und darauf kam es mir vorzugsweise an. Das berühmte „ducunt volentem fata, nolentem trahunt" der Stoa musste erklärt werden, wenn man nicht gewillt ist, es für puren Nonsens auszugeben. Diese Erklärung glaube ich durch Parallelen aus der arabischen, scholastischen und neueren Philosophie gefunden zu haben, wie ich dies im Archiv II. 193 „Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus" (auch als Son-

derabdruck erschienen) des Näheren ausgeführt habe. Dass meine Erklärung die συγκατάθεσις Bonhöffers nicht gefunden hat, kann ich bedauern, aber nicht ändern.

Im V., die Vernunft (διάνοια) behandelnden Kapitel wird ausgeführt, dass die διάνοια ihrem Wesen nach abstrahirende Vernunft ist, die durch Analogie, Verähnlichungen, Umstellungen u. s. w. einerseits aus der Erfahrung abgeleitete Begriffe bildet, andererseits aber auch rein abstracte, von der Erfahrung ganz unabhängige Vorstellungen erzeugt (S. 219). Religiöse und ethische Postulate nöthigten die Stoiker immer mehr, den ihnen von Hause aus eigenen empirisch-sensualistischen Ausgangspunkt zu verlassen und die Schranken eines strengen Empirismus mehr und mehr zu durchbrechen. Dieses Hinübergreifen in den Rationalismus zeigt uns Kap. VI, das „die allgemeinen Begriffe" (κοιναὶ ἔννοιαι) und προλήψεις zum Gegenstande hat. Es ist dies wol unter allen verwickelten historischen Fragen, welche die stoische Erkenntnisstheorie uns bietet, die verwickeltste. Hier hiess es, sich durch wildes Gestrüpp widersprechender Nachrichten sich einen Weg bahnen, wollte man es nicht bei der Auskunft Prantl's bewenden lassen, dass wir es bei der stoischen Theorie der πρόληψις einfach mit dem plattesten Unsinn zu thun haben. Da ich vielmehr umgekehrt voraussetze, dass ihr System von Hause aus unmöglich mit handgreiflichen Widersprüchen behaftet sein konnte, die scheinbaren Widersprüche vielmehr im Unverständniss der — theilweise gehässigen — Ueberlieferer stoischer Lehrsätze ihren Ursprung haben dürften, habe ich mich bemüht, die Theorie der πρόληψις aus dem Geist des Stoizismus zu construiren. Ich verstand die πρόληψις als günstige seelische Disposition zur Erkenntniss ethisch-practischer Wahrheiten, insbesondere zur Erschliessung des Daseins Gottes. S. 237 u. ö. Unter Disposition sei kein fertiger Begriff, sondern — etwa im Sinne Leibnizens, S. 240, Anm. 516 — eine natürliche Anlage zu leichtem Erfassen jener Wahrheiten gemeint. Würde indess keine Erfahrung zu dieser Anlage hinzutreten, so könnte dieselbe sich nie zu einer Erkenntniss erheben. Die πρόληψις bedürfe demnach der Erfahrung als unerlässlicher Ergänzung, soll das dunkle, unbewusste Ahnen sich zu bewusster Er-

kenntniss steigern. Es klang mir nur zu modern, sonst hätte ich die πρόληψις als unbewusste Vorstellung bezeichnet; eine Anspielung darauf finde ich S. 291. Bonhöffer hat nun S. 187—222 durch seine Methode des Pulverisirens von Begriffen an der πρόληψις so lange herumkritisirt, dass man bei ihm vor lauter Bäumen keinen Wald sieht. Weder ist mir recht klar geworden, was er sich eigentlich unter πρόληψις denkt, wenngleich ich anerkenne, dass er namentlich aus Epictet und Cicero dankenswerthes Material zu ihrer Erklärung herbeigetragen hat, noch viel weniger vermag ich abzusehen, wie sich seine Ausführungen über πρόληψις in das Ganze der stoischen Erkenntnisstheorie einfügen lassen. Mit dem Herumnörgeln an einzelnen Interpretationen ist es nicht gethan. Man darf über dem einzelnen eckigen, unpolirten Baustein nicht die Symmetrie des ganzen Gedankengebäudes aus den Augen verlieren.

Die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit, deren Darstellung das VII. Kapitel gewidmet ist, bildete den Ausgangspunkt der stoischen Philosophie, sofern von deren Entscheidung die Gültigkeit der ethischen Grundsätze, auf welche es der Stoa doch zuerst ankam, abhängig und bedingt ist. Für Zeno galt, wie S. 250—262 nachgewiesen wird, der ὀρθὸς λόγος als vornehmlichstes Kriterium der Wahrheit. Daran muss ich gegen Bonhöffer S. 226 festhalten, dass unter ὀ. λ. zunächst der eingeborne sittliche Tact zu verstehen ist. Unter diesen lassen sich nämlich auch die rechtsphilosophischen Begriffe der Stoa, die, wie ich S. 254 in einer längeren Anmerkung (551) ausgeführt habe, auf dem ὀ. λ. beruhen, sehr wol subsummiren. Ebenso muss ich darauf bestehen, dass Zeno neben dem ὀ. λ. auch noch die φαντ. καταλ. als Kriterium anerkannt hat, S. 266. Hingegen hat mich Bonhöffer S. 226 ff. davon überzeugt, dass der ὀ. λ. nicht identisch mit der πρόληψις, sondern noch umfassender als diese gedacht werden muss. Wenn endlich Bonh. S. 224 zugeben muss, dass die φαντ. καταλ. ganz unbestritten das von allen Stoikern anerkannte Hauptkriterium ist, wie ich S. 267, Anm. 593 zeige, dann hätte er auch bedenken müssen, dass in diesem Falle die strittigen Hilfs- oder Nebenkriterien mit dem unbestrittenen Hauptkriterium in Einklang zu setzen und nicht umgekehrt dieses jenen anzupassen ist.

Das die Erkenntnisstheorie der Gesammtstoa abschliessende Kap. VIII erörtert die Sprachphilosophie und den Nominalismus der Stoa. Bezüglich des Ursprungs der Sprache vertreten die Stoiker im vollen und scharfen Gegensatz zu Aristoteles die Ansicht, dass die Sprache nicht durch willkürliche Bildung (θέσει), sondern durch Nachahmung der Naturlaute (Onomatopoiese) und eben damit auf naturgesetzlichem Wege (φύσει) entstanden ist. Sie repräsentiren eine sprachphilosophische Richtung, die noch heute nicht ganz überwunden ist. S. 285. Anm. 647. Ein nicht auszugleichender Widerspruch bleibt es eben, dass sie trotz ihrer nativistischen Sprachphilosophie einen mit äusserster Konsequenz durchgeführten Nominalismus vertreten haben, S. 286 ff., besonders S. 287. Anm. 650 und 651. Dass hier eine Inconsequenz liegt, wird zugegeben, wie denn überhaupt die stoische Erkenntnisstheorie von solchen so wenig frei ist wie irgend eine andere. S. 300. Der ausserhalb eines Systems Stehende wird eben bei schärferem Nachprüfen wol in jedem System Halbheiten und Inconsequenzen aufzudecken in der Lage sein. Der Historiker hat aber bei der Konstruirung eines Systems wie es das stoische ist nicht subjective Kritik zu üben, vielmehr nur sich in dasselbe ganz hineinzudenken und es so von innen heraus zu begreifen.

Ganz kurz will ich noch den Antheil der einzelnen Stoiker am Ausbau der Erkenntnisstheorie skizziren. Zeno (Kap. IX) hat die Grundlinien derselben gezogen. Die propädeutische Stellung der Erkenntnisstheorie hat er ihr in pädagogischem Interesse eingeräumt, vgl. besonders S. 303. Anm. 689. Die an Leibniz erinnernde Behauptung, dass das *ἡγεμονικὸν* immer denkt, die *φαντασία καταληπτική* und *τύπωσις*, der *ὀρθὸς λόγος* als Kriterium, die Theorie der *συγκατάθεσις* rühren von Zeno her. Kleanthes (Kap. X) hat den strengen Sensualismus durch die Theorie der tabula rasa weitergeführt S. 320, demzufolge *πρόληψις* und *ὀρθὸς λόγος* als Kriterien kaum gebilligt, S. 326; ist aber Urheber der stoischen Willensfreiheitslehre. S. 329 ff. Chrysipp (Kap. XI) dämpfte und sublimirte den groben Sensualismus des Kleanthes. S. 335, führte die *πρόληψις* ein, S. 345, ohne sich jedoch zu weitergehenden Concessionen an den Rationalismus zu verstehen, S. 346 f. Die Mittel-

stoa (Kap. XII) ging in der rationalistischen Schwenkung Chrysipps nicht weiter, S. 349, wie an Diogenes und Antipater (S. 251) gezeigt wird. Panätius steht der Erkenntnisstheorie kühl gegenüber S. 352, wohingegen Posidon diese Probleme eifriger pflegt, ohne jedoch in den Platonismus einzulenken, wie Hirzel glauben machen will, S. 353 ff. Cornutus und Musonius Rufus streifen die uns berührenden Fragen nur flüchtig, S. 358 f. Seneca (Kap. XIII) nimmt allerdings so ziemlich zu allen Fragen Stellung, jedoch ohne selbständiges Urtheil, S. 361: er schliesst sich in den Hauptzügen Zeno an, S. 369. Epictet (Kap. XIV) ist der Hauptvertreter der Erkenntnisstheorie in der Neustoa, S. 370. Er verliert sich freilich mehr in das erkenntnisstheoretische Detail, was ihn zuweilen verleitet, den Zusammenhang des Systems ausser Acht zu lassen, S. 380. Mark Aurel (Kap. XV) neigt in seiner Erkenntnisstheorie mehr zum Rationalismus und Skeptizismus hin, S. 385. Und so endigt denn der so einheitlich angelegte Empirismus der Stoa durch die rationalistische Concession der πρόληψις in ihrem letzten Ausläufer Mark Aurel mit einer schrillen Dissonanz, S. 387.

Bonhöffer, Adolf. Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie. Stuttgart, Ferd. Enke. 1890. 316 S. 10 M.

Die Ueberschrift dieser scharfsinnigen Untersuchungen zur Philosophie der Stoa ist etwas irreführend. Sie lässt nämlich vermuthen, dass es sich vornehmlich um das Verhältniss Epictet's zur Stoa handelt, während dieses Verhältniss in Wirklichkeit nur ab und zu beiläufig gestreift, aber keineswegs zum Gegenstande einer eigenen einlässlichen Untersuchung gemacht wird. Allerdings wird die Lehre der Stoa meist an der Epictets gemessen, indem B. im Vorwort p. V annimmt, Epictet sei nicht bloss Hauptquelle für die Kenntniss der Psychologie und Ethik der Stoa, sondern auch zuverlässigster Gewährsmann für die Darstellung der Altstoa, der er sich im Gegensatz zur platonisirenden Mittelstoa enger angeschlossen hätte. B. beruft sich S. 33 darauf, dass auch ich die Stellung Epictets im Gegensatz zu Hirzel und in einigen Punkten auch abweichend von Zeller in ähnlichem Sinne gekennzeichnet hatte.

Wenn ich nun auch zugeben muss, dass B. ein erdrückendes Material zur Befestigung der von mir vertretenen Auffassung der Stellung Epictets als Systematikers und Historikers der Stoa beigebracht hat, so kann ich ihm gleichwohl den Vorwurf nicht ersparen, dass er zum Schaden seines Buches unterlassen hat, in einem besonderen einleitenden Kapitel die Stellung Epictets innerhalb der Stoa auf Grund seines erschöpfenden Materials scharf zu umgrenzen und kräftig hervorzukehren. Wenn man sein Buch zu Ende gelesen hat, weiss man wol ungefähr, was Epictet für die Stoa bedeutete; aber vortheilhafter wäre es gewesen, wenn die Hauptresultate schon im Eingang zusammengefasst und vorweggenommen wären, damit der Leser bereits im Bewusstsein der Bedeutung Epictets die nachfolgenden, vorzugsweise auf jenen zurückgreifenden Untersuchungen richtig zu würdigen in der Lage wäre. Wie das Buch heute angelegt ist, hätte es nicht Epictet und die Stoa, sondern „kritische Untersuchungen zur Psychologie der Stoa mit besonderer Rücksicht auf Epictet" betitelt sein müssen. Aus diesem Grunde wird dieses Werk denn auch nicht bei Epictet, sondern an dieser Stelle besprochen.

Das ganze Buch eingehend kritisiren, hiesse für mich ein neues, noch dazu recht voluminöses schreiben, wozu ich nicht die leiseste Neigung habe. So sehr ich nun den Fleiss und den in der philosophischen Exegese bewiesenen Scharfsinn B.'s anerkenne, so wenig vermag ich das Buch als Gesammtleistung für fruchtbar zu halten. Die Wichtigkeit der einzelnen von B. behandelten Fragen scheinen mir zuweilen in gar keinem Verhältniss zu der Summe der aufgebotenen Mühe und zum Umfange der ihnen gewidmeten Auseinandersetzungen zu stehen. Es ist doch wol etwas weit getriebener philologischer Luxus, einem einzigen Kunstausdruck, der noch nicht einmal stoischen Ursprungs ist, 35 Druckseiten zu widmen (S. 187 bis 222). Und wenn wenigstens dabei ein entsprechender Gewinn für die Klärung der Gesammtauffassung der Schule herausschauen würde! Das Gegentheil ist der Fall. Bonhöffer hat die ohnehin schon verwickelten historischen Fragen der stoischen Erkenntnisstheorie durch seine bohrende Exegese nicht erklärt, sondern nur noch verschärft und künstlich weiterverschlungen. Schon bei dem

bisher allgemein angenommenen Sensualismus ihrer Erkenntnisstheorie war eine Unzahl von widersprechenden Berichten untereinander auszugleichen: bezweifelt man gar mit B. deren Sensualismus, dann verknoten sich die geschichtlichen Fäden zu einem solchen Wirrwarr, dass man an einer Lösung verzweifeln muss.

Bonhöffer zerrt im erkenntnisstheoretischen Theil seiner Darlegungen (S. 105—222) mit Vorliebe an einzelnen meiner Interpretationen kritisch herum, während er sich im ersten der speziellen Psychologie gewidmeten Theile meinen Ausführungen im ersten Bande der „Psychologie der Stoa" im Grossen und Ganzen — von der weitschweifigen Polemik gegen meine Auffassung der πεφύφυξις etwa abgesehen (S. 49 ff.) — anschliesst. Der in der Polemik gegen Hirzel und mich angeschlagene Ton hält sich im ersten Theil innerhalb der Grenzen des wissenschaftlich Ueblichen, während er im zweiten sich zusehends verschärft und die Schranken der namentlich bei ersten Arbeiten gebotenen Bescheidenheit nicht immer einhält. Die Ansichten, welche man vertritt, gewinnen dadurch kaum an überzeugender Kraft, dass man die Vertreter der entgegenstehenden herabsetzt.

In der Selbstanzeige meiner „Erkenntnisstheorie der Stoa", habe ich bereits die Verschiedenheit der Methode und Ziele betont, die meine Darstellung von der B.'s trennt. Mir kam es zuoberst darauf an, ein möglichst in sich abgeschlossenes, die einzelnen einander scheinbar widersprechenden Theile harmonisch ineinanderfügendes Gesammtbild der stoischen Erkenntnisstheorie zu bieten, wobei eine Reihe von Fragmenten zu Gunsten der Einheitlichkeit — zuweilen etwas gezwungen, wie ich zugebe — umgedeutet worden sind. Es mag sein, dass dieses apriorische Verfahren, das darauf ausgeht, in die auf Grund eines allgemeinen Ueberblicks über alle vorhandenen Fragmente gewonnene Anschauung über die Gesammttendenz der stoischen Erkenntnisstheorie die einzelnen Bruchstücke nachträglich einzuordnen, Unzuträglichkeiten in sich birgt. Nur sehe ich nicht ab, wie diese vermieden werden könnten, noch viel weniger, wie die von B. befolgte mehr empirische Methode, die aus den einzelnen Bruchstücken ohne vorherigen Plan eine Gesammtanschauung aufbauen will, zu einem

endgültigen, allseitig befriedigenden Abschluss führen soll. Abschliessend können die Forschungen B.'s aber auch schon darum nicht sein, weil sie auf die etwas abseits liegenden Quellen wie auf die Kirchenväter und die Commentatoren-Litteratur gar keine Rücksicht nehmen. Soviel aber glaube ich gezeigt zu haben, dass wir aus jenen etwas entlegeneren Litteraturen zuweilen die allerwichtigsten Winke zur Klärung und Entscheidung strittiger Fragen erhalten.

So wenig ich nun auch die sich allzusehr in Details verlierende Methode Bonhöffers billigen und den von ihm beliebten bittern Ton der Polemik für erspriesslich halten kann, so unumwunden gestehe ich ein, dass man in Einzelfragen viel Belehrendes und Aufklärendes bei ihm findet. Kein Forscher, der die Stoa auch nur streifen will, wird förderhin an diesem Buche achtlos vorbei gehen dürfen. Es bietet im Einzelnen gründlicher Auseinandersetzungen und scharfsinniger Bemerkungen die Fülle. Der erste, einführende Theil, der das Wesen und die Eintheilung der Philosophie der Stoa behandelt, ist aufschlussreich und durchaus lesenswerth. Die Anthropologie (S. 29—86) bietet nur in den auf Epictet bezüglichen Theilen Neues. In der Psychologie ist die Auffassung des Verhältnisses des ἡγεμονικὸν zur ψυχή von der meinigen nicht so abweichend, wie B. es S. 98ff. darstellt. Gegen seine Bemerkung S. 107, dass der Leichnam keine wie auch geartete ψυχή hat, verweise ich auf Philo de leg. ad Caium 9 p. 555 (Wendland, Berl. philol. Wochenschr. 1888, p. 679). Ueber B.'s Auffassung der Erkenntnisstheorie (S. 122—261) habe ich mich wiederholt geäussert. Sein Beitrag zur Affectenlehre (S. 262—311) enthält manchen guten Blick und verdient volle Beachtung.

Gawanka, C., Stoicorum de summo bono sententia, Programm. Osterode 1890.

Trotz wiederholter Anfrage beim Autor ist mir diese Abhandlung bisher nicht zugegangen. Ich behalte mir vor, dieselbe im nächsten Jahresbericht über die ältere Stoa zu besprechen.

Zenon von Kition.

I. Unger, Die Zeiten des Zenon von Kition und Antigonos Gonatas. Sitzungsber. der Kön. bayer. Akademie d. Wissensch. phil. cl., 1887 I, S. 101—171.

II. Brinker, K., Das Geburtsjahr des Stoikers Zeno von Citium und dessen Briefwechsel mit Antigonus Gonatas. Progr. Realgymnas. Schwerin 1888.

III. Susemihl, F., Analecta Alexandrina chronologica. part. II. Greifswald 1888.

IV. — — Das Geburtsjahr des Zenon von Kition. Jahrb. für class. Philol. 1889, S. 745—751.

Die seit zwei Jahrzehnten lebhaft verhandelte Streitfrage über die Lebensdauer Zenons will immer noch nicht zur Ruhe kommen. Die Arbeiten von Roeper, Köpke, Weygoldt und Wellmann, der von Comparetti herausgegebene Papyrus über die Geschichte der Stoa und die daran geknüpften, bezüglich des Todesjahrs (Ol. 128, 4 = 264 n. Chr. im Monat Skirrophorion) im Wesentlichen übereinstimmenden Ausführungen von Rohde und Gomperz haben die obschwebenden Differenzen über die Lebensdauer Zenons nicht auszugleichen vermocht. Selbst die Fixirung des Todesjahrs (264) hat keineswegs ungetheilte Zustimmung gefunden. Allerdings sind ihr v. Willamowitz, Susemihl und Heinze beigetreten; hingegen verhält sich Zeller, Grundriss[1], 199[1] der Gomperzschen Datirung gegenuber skeptisch, Unger, Sitzungsberichte S. 105 u. 169 geradezu abweisend.

Ihrer endgültigen Lösung ist diese Streitfrage auch durch die jüngsten Publikationen kaum um ein Beträchtliches nähergerückt. Im Gegentheil. Die ohnehin schon vorhandenen zahlreichen Schwierigkeiten haben sich durch die Herbeiziehung einer unbeachteten Stelle aus Strabon seitens Ungers, sowie durch die versuchte Echtheitserklärung des Briefwechsels mit Antigonos Gonatas seitens Brinkers S. 8f. (der hierin einem Winke Hirzels folgt), eher noch verschärft, so dass diese neueren Publikationen die bisher für feststehend angesehenen Anhaltspunkte nur verwischt haben, ohne andere gleich gut begründete zu bieten.

Unger geht radical vor. Unter Verwerfung der Gomperzschen

Datirung und unter Anlehnung an eine frühere Bemerkung Niebuhr's hält er S. 106 das Jahr 256 für die Frühgrenze des Todesjahrs Zenons. Da sich indess diese Datirung mit der von Persaios bei D. L. VII, 28 auf 72 Jahre angegebenen Lebensdauer Z.'s nur schlecht vertrüge, weil man alsdann 328 als das Geburtsjahr bezeichnen müsste, was doch in Rücksicht darauf, dass Z. nach D. L. VII, 2 an 10 Jahre Schüler des im Jahre 314 gestorbenen Xenokrates gewesen sein soll, nicht angeht, so acceptirt Unger die Conjectur Clintons Fasti Hellen. II, 368, dass bei der Nachricht des Persaios ἐνενήκοντα statt ἑβδομήκοντα zu lesen ist. Danach wäre Zenon 92 Jahre alt geworden: seine Geburt fiele 348/46 und sein Tod 356/54. Zu dem Umstande, dass die meisten, unter einander freilich um einige Jahre differirenden Quellen ihn als Neunziger sterben lassen, würde Ungers Fixirung der Lebensdauer recht wol passen.

Hingegen erhebt sich gegen eine so späte Hinausschiebung des Todesjahrs, sieht man selbst von dem von Unger S. 110f. als unecht erwiesenen Briefwechsel mit Antigonos Gonatas ab, als Hauptbedenken der attische Volksbeschluss vom 21. Maimakterion des Archonten Arrheneides, dessen Wortlaut D. L. VII, 10 ἔτη πολλὰ κατὰ φιλοσοφίαν ἐν τῇ πόλει γενόμενος — ἀγαθὸς ὢν διετέλεσε κτλ., die Thätigkeit Z.'s als abgeschlossen voraussetzt, zumal die in jenem Psephisma erwähnte Errichtung eines Grabmals auf dem Kerameikos darauf hinweist, dass dasselbe erst nach dem Tode Zenon's erfolgt ist. Unger sucht sich S. 115ff. dadurch zu helfen, dass er in eben so geistreicher, wie kühner Kombination jenes erste Psephisma von 258 zu Gunsten Zenon's noch bei Lebzeiten desselben erfolgen lässt. Die Unzulänglichkeit dieser Kombination hat jedoch Susemihl in den an dritter Stelle erwähnten Analecta (p. XXIII bis XXVII) klar dargethan.

K. Brinker geht in seiner scharfsinnigen Abhandlung, bei deren Abfassung ihm Unger's gelehrte Erörterungen leider noch nicht vorlagen, von völlig anderen Voraussetzungen aus, kommt jedoch in einem Punkte insofern zum gleichen Ergebniss, als er p. 7 gleich Unger die Conjectur Clintons D. L. VII, 28 statt ἑβδομήκοντα zu lesen ἐνενήκοντα, gutheisst und die Lebensdauer auf 92 Jahre fest-

setzt. Nur rückt er das Geburtsjahr gegen Unger noch um ein Jahrzehnt etwa zurück und setzt es 356, um mit Gomperz als Todesjahr 264 zu erhalten. Danach erhalten wir folgende Zahlen: Zeno geb. 356, nach Athen gekommen 334 (22 jährig, wie Persaios berichtet), hörte Krates, Stilpo, Diodorus Cronus, Xenocrates († 314) und Polemon (bis 312). In diesem Jahre begründet er die Schule, steht ihr 48 Jahre vor (nicht 58 wie Apollonius Tyrius berichtet) und stirbt 264. Brinkers vornehmlichster Stützpunkt ist, dass sich Zenon im Briefe an Antigonos (D. L. VII, 9) im Jahre 276 einen Achtzigjährigen nennt = 356. Hätte er aber Ungers überzeugende Beweise gegen die Echtheit des Briefwechsels S. 110ff. gekannt, dann dürfte er wol Anstand genommen haben, sein gewichtigstes Argument aus demselben herzuleiten. Auch finde ich die Bedenken der an vierter Stelle genannten Rezension Susemihl's, S. 746, gegen die Brinkersche Correctur p. 5, die dahin geht, bei D. L. VII, 28 im Bericht des Apollonios 48 statt 58 zu lesen (ein μ an Stelle eines ν) durchaus beachtenswerth. Gewiss, die Vermuthung Brinkens hat namentlich in Rücksicht darauf, dass sie sich vorwiegend an Persaios hält und zudem das von Gomperz fixirte Todesjahr 264 festhält, viel Bestehendes; aber aller Schwierigkeiten ist er sowenig Herr geworden, als irgend ein Anderer.

Jeder künftige Versuch, aus diesem unerquicklichen Zahlenwirrwarr herauszukommen, wird zunächst mit der von Unger erwiesenen Unechtheit des Briefwechsels mit Antigonos zu rechnen haben. Die Festsetzung der Lebensdauer nach oben aber dürfte ihre Grenze denn doch in der Todesart Zenons haben — ein Umstand, der noch gar keine Berücksichtigung gefunden hat. Eine so zähe Energie, wie sie eine freiwillige Aushungerung voraussetzt, kann man allenfalls einem rüstigen Siebziger, aber schwerlich einem hohen Neunziger zutrauen.

R. Heinze, Ariston von Chios bei Plutarch und Horaz. Rhein. Museum Bd. 45, H. 4. 1890. S. 497—524.

Es geht ein frischer Zug durch die der nacharistotelischen Philosophie gewidmete Litteratur. Vielleicht auf keinem Gebiete der philosophiegeschichtlichen Forschung zeigt sich augenblicklich

ein so reges Herumtummeln wie auf dem lange genug vernachlässigten Felde der philosophischen Quellenlitteratur. Die von Buecheler und Usener in Bonn ausgehenden Impulse haben in den letzten Jahren Arbeiten von H. v. Arnim, Fr. Dümmler, A. Gercke, R. Heinze, O. Hense, P. Wendland u. A. hervorgerufen, die unsere Einsicht in das litterarische Getriebe jener Zeit und die intimeren, aber dem flüchtigen Betrachter verschleierten Beziehungen der einzelnen Denker und Schriftsteller mächtig zu fördern geeignet sind. In allen Arbeiten jüngerer Zeit verspürt man bereits die befruchtende und belebende Wirkung von Useners Epicurea.

Mit Vorliebe wendet sich die Forschung den Gewährsmännern Plutarch's als einer der Hauptquellen unserer Kenntniss der nacharistotelischen Philosophie zu. R. Heinze, der sich mit seiner Dissertation de Horatio Bionis imitatore, Bonn 1889, vortrefflich eingeführt hat, glaubt in vorliegender Abhandlung für Plutarch's kleine Schrift Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας, sowie für dessen Abhandlung περὶ εὐθυμίας den abtrünnigen Stoiker Ariston von Chios als Quelle annehmen zu sollen.

Beide Schriften Plutarch's zeigen nämlich, wie Verf. 498ff. ausführt, in einzelnen Theilen auffällige Aehnlichkeiten und stimmen in gewissen Parthien mit Seneca's de tranquillitate überein. Nun hatte Hirzel Seneca's Vorbild für die Schrift de tranquillitate in Democrits (von ihm für echt erklärten) Schrift περὶ εὐθυμίας gesehen und Plutarchs Quelle in der gleichnamigen Schrift des Panätius gesucht.

Dem gegenüber führt Heinze ansprechend aus, dass die Quellenschrift, die Plutarch in beiden Abhandlungen als Vorlage gedient hat, zweifelsohne die Form der bionischen Diatribe gehabt haben muss, welche Litteraturgattung seit Horaz wieder zu hohem, freilich unverdientem Ansehen gekommen ist. An Bion selbst kann jedoch wegen der systematischen Form, welche die Vorlage Plutarchs bekundet, nicht gedacht werden, da dieser spöttelnde Satiriker nichts weniger denn systematischer Denker war. Der gesuchte Autor muss in Stil und Ton zwar Bion nahestehen, dabei aber selbst doch ein ernst zu nehmender Denker sein, und diese eigenartige Mischung scheint Heinze S. 511 nur auf den Halbstoiker Ariston

von Chios zu passen, dessen Lehren, soweit wir sie aus Fragmenten kennen, mit denen der Vorlage von Plutarchs de virtute et vitio und de tranquillitate im Ganzen und Grossen übereinstimmen.

Mit geringerer Zuversichtlichkeit spricht Heinze die Vermuthung aus, dass auch Horaz, von welchem der Verf., wie er S. 518 eingesteht, ursprünglich ausgegangen war, aus Ariston geschöpft haben dürfte, vielleicht gar aus demselben Werke, das Plutarch benutzt hat. Die Reserve, die sich H. in diesem Punkte auferlegt, hat ihren guten Grund. Denn die Betonung der ἀρετή und der Kampf gegen die πάθη bei Horaz, die an Ariston anklingen sollen, sind so allgemein stoisch gehalten und haben eine so wenig spezifisch Aristonische Färbung, dass man nicht absieht, warum Horaz sich hier gerade an Ariston und nicht vielmehr an irgend einen bekannteren Stoiker angelehnt haben soll. Ist doch die Schriftstellerei Aristons überhaupt noch nicht stringent erwiesen, wenn sie gleich und zwar aus anderen Gründen wahrscheinlich ist, als durch die von Heinze beigebrachte Stelle aus Marc Aurel (epist. IV 13), deren Bezugnahme auf den Stoiker Ariston mir nicht „zweifellos" feststeht. Keinesfalls waren Schriften Aristons, falls er selbst welche hinterlassen, so verbreitet, dass man deren Bekanntschaft bei Horaz ohne schlagende Beweise voraussetzen kann.

Ueberhaupt wäre es wol angezeigt gewesen, die Frage nach der Schriftstellerei Aristons, mit welcher Heinzes Aufstellungen in der Hauptsache stehen und fallen, etwas eingehender zu beleuchten. Ich komme trotz Dümmler Antisthen. p. 66 Anm. 1 nicht so leicht darüber hinweg, das Zeugniss des Panätius, bei dem sich die ersten Spuren einer nüchternen litterarhistorischen Kritik zeigen, ohne Weiteres ganz zu missachten. Ich kann daher Heinzes scharfsinnigen und gelehrten Ausführungen nur in dieser bedingten Form beitreten: wenn es feststünde, dass Ariston von Chios Schriften hinterlassen hat, dann dürfte wol eine derselben (oder auch mehrere) als Vorlage zu Plutarchs περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας und περὶ εὐθυμίας gedient haben.

Die immer noch brauchbare Abhandlung von N. Saal, de Aristone Chio, Köln 1852 hat Heinze so wenig, wie der sogleich zu besprechende Hense berücksichtigt.

O. Hense. Ariston bei Plutarch. ebenda S. 541—554.

Etwas vorsichtiger als Heinze geht Hense zu Werke, indem er Plutarchs Abhandlung περὶ πολυπραγμοσύνης, in welcher auf Ariston ausdrücklich verwiesen wird, auf den Chier Ariston bezieht und zu dem Ergebniss gelangt, dass dieser Tractat viel „Aristoneisches Gut" enthält, wobei er es aber wolweislich unentschieden lässt, wie weit die Beeinflussung des Plutarch durch Ariston eine directe oder indirecte war. S. 522. Gegen diese behutsame Fassung lässt sich füglich nichts vorbringen, zumal es feststeht, dass eine erkleckliche Anzahl Aristoneischer Fragmente uns durch Plutarch aufbewahrt ist. Ein günstiges Zeichen für Henses Vermuthung ist es, dass er die Schrift de curiositate mit der von Heinze — unabhängig von Hense — als Aristoneisch erkannten Schrift de tranquillitate zeitlich und inhaltlich aneinanderrückt. Dazu passt es vortrefflich, dass H. N. Fowler — gleichzeitig und unabhängig von Heinze — auch die Schrift de virtute et vitio in diesen Zusammenhang einreiht (Harvard studies in class. phil. v. I p. 141). Rechnet man noch περὶ τύχης dazu, welche Dümmler Akademika S. 211 ff. gleichfalls auf den Einfluss Aristons zurückführt, so hätten wir eine ganze Gruppe von Schriften Plutarchs, die unter der Einwirkung Aristons entstanden sind. Eben dieser Umstand könnte vielleicht als kräftiger Beweis für die Bejahung der schriftstellerischen Thätigkeit Aristons geltend gemacht werden.

H. v. Arnim, Ueber einen stoischen Papyrus der herculanensischen Bibliothek. Hermes Bd. XXV. 1890 H. 4. S. 473—495.

Man hatte kaum gehofft, aus den herculanensischen Rollen, die fast ausschliesslich Bruchstücke aus der Lehre Epikurs, welcher der Besitzer jener Bibliothek zweifelsohne anhing, zu Tage gefördert haben, auch für den Stoizismus Manches zu retten. Indess hat uns schon Comparetti eines Besseren belehrt, und jetzt führt uns H. von Arnim, der demnächst eine „Fragmentsammlung der älteren Stoa" herauszugeben gedenkt, 7 Columnen eines herkulanensischen Papyrus vor, deren stoische Provenienz keinem Zweifel unterliegt.

v. Arnim fand den Papyrus in der Neapeler Sammlung (Coll. alt. X 112—117) angezeigt und verglich mit demselben die photo-

graphische Reproduction des Oxforder Apographon, dessen Vorhandensein er aus Scott Frgm. Hercul. p. 32 entnahm. Die Oxforder Abschrift erwies sich nicht bloss als vollkommener denn die Neapeler Fassung, sondern enthielt zudem noch eine Columne mehr. Durch Vergleichung beider Fassungen und glückliche Ergänzung einzelner Lücken — an eine Aufbesserung des hoffnungslosen zweiten Theiles von Frgm. III n hat sich v. A. mit Recht gar nicht herangewagt — gelang es ihm, die Fragmente inhaltlich näher aneinanderzurücken und den leitenden Faden, der sie zusammenhält, ausfindig zu machen.

Die Fragmente handeln vornehmlich über die echtstoische Frage, ob und unter welchen Umständen der (stoische) Weise getäuscht werden könne, insbesondere über die ἀπροπτωσία, d. h. die Kunst, voreiligen Urtheilsbildungen vorzubeugen. v. A. verweist bezüglich der Behandlung des Themas: μὴ δοξάζειν τὸν σοφὸν auf Arius bei Stob. II p. 111 f. Am ausführlichsten wird diese Frage bei Aul. Gellius Noct. Att. XIX, 1, freilich ohne Bezugnahme auf Chrysipp, behandelt; in abweichender Fassung auch bei Augustin de civ. dei IX, 4; vgl. noch Gellius VII, 1, 1 und 7 (A. Gercke, Chrysippea p. 712 ff.), wo Excerpte aus Chrysipps περὶ προνοίας reproduzirt werden. Ueber Chrysipps Stellung zur δόξα vgl. noch Sext. c. VIII, 434; Galen. de plac. Hipp. et Plat. p. 592 Müller.

In der Frage nach dem Verfasser dieser Bruchstücke entscheidet sich v. A. S. 491 nämlich für Chrysipp oder dessen Schule, wobei er dieses Wort in so umfassendem Verstande nimmt, dass darin auch noch Antipatros einbegriffen ist. Auch mir scheint es ausgemacht, dass die reich ausgebildete Terminologie der Fragmente auf Chrysipp oder dessen unmittelbare Nachfolger hinweist. Für Kleanthes zumal sind die zahlreichen dialectischen Unterscheidungen der Fragmente zu weit ausgesponnen, für Panaitios hinwieder ist der in denselben vertretene Standpunkt zu altstoisch und orthodox. Auch an Diogenes und Antipatros ist wol weniger zu denken, da deren Beschäftigung mit Dialectik bekanntlich eine spärliche war (vgl. m. Erkenntnisstheorie der Stoa S. 350 f.). Die Wahrscheinlichkeit weist also auf Chrysipp hin. Hingegen bin ich weniger mit v. A.

S. 490 einverstanden, dass es sich hier keineswegs um eine logische oder erkenntnisstheoretische Schrift Chrysipps, vielmehr nur um eine ethische handeln könne. Ich halte es für wahrscheinlich, dass wir es hier mit einem Ausschnitt aus Chrysipps Schrift: Ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ δοξάσειν τὸν σοφὸν D. L. VII 201 zu thun haben.

IX.

Jahresbericht über semitisch-griechische Philosophie 1887—1890[1]).

Von

A. Müller in Halle.

Die Aufforderung der Redaction des „Archivs", den Jahresbericht über die „arabische Philosophie" zu erstatten, hat mich in jene Schwierigkeit verwickelt, welche Ritter in seiner bekannten Abhandlung „Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie" klar und treffend erörtert hat. Wirklich „arabisch", besser ausgedrückt mohammedanisch, ist nur das scholastische System, welches die Theologen des Islams aus dem aristotelisch-neuplatonischen unter Ausscheidung dessen, was zu ihrer Dogmatik nicht passte, sich zurecht gemacht haben. Was hierüber heutzutage veröffentlicht wird in eignen Jahresberichten zusammenzufassen, ist mir wenigstens unmöglich; das Einzelne erscheint überall in unlösbarem Zusammenhange mit der Exegese, Dogmatik und Rechtswissenschaft, kurz mit dem Islam als solchem, und die ganze dahingehörige Litteratur auch nur zu überblicken bin ich nicht im Stande. Eher darf ich es wagen dem nachzugehen, was die eigentliche Schulphilosophie arabisch schreibender Autoren betrifft, welche nicht direkt theologisch interessiert sind. Es ist bekannt, dass wir es hier überall mit Reproduktion, in seltenen Fällen mit Weiterentwicklung griechischer Lehren in strengerem Stile zu thun haben:

[1]) Der Bericht ist abgeschlossen Anfang December 1890. Ein paar Erscheinungen aus den vorangehenden Jahren sind, besonderer Veranlassung zufolge, mit berücksichtigt.

ebenso aber, dass hier noch weniger, als im anderen Falle, die Definition des „arabischen" zutrifft. An dieser Entwicklung haben, von den sonstigen ethnographischen Vorbehalten abgesehen, die jüdischen Philosophen der mohammedanischen Länder reichlichen Anteil gehabt, und ihre Vorstufen finden sich auf dem nichtmohammedanischen Boden des christlichen Syrertums. Während ich aber das Letztere berücksichtigen kann, ermangle ich wieder vollkommen der Fähigkeit, mich auf dem Gebiete der talmudistischen Litteratur zu bewegen. Mein Bericht wird daher lediglich versuchen, die griechische, beziehungsweise die aus der griechischen direkt weiterentwickelte Philosophie auf dem Boden Vorderasiens, beziehungsweise der mohammedanischen Länder zu verfolgen, und auch hierbei muss ich den Alexandrinismus eines Philon u. s. w. nicht weniger als die jüdische Theologie des Mittelalters ausschliessen.

Man hat versucht, den Einfluss der altgriechischen Philosophie bis in das Alte Testament hinein zu verfolgen. Menzel[2]) bemüht sich, denselben für das Buch Koheleth abzuweisen, seinen Beginn erst im apokryphen Weisheitsbuche anerkennend; seine verständig geschriebene Abhandlung dürfte immerhin nicht die letzte über einen Gegenstand sein, bei dessen Natur greifbare Resultate schwer zu erzielen sind. Um so klarer liegen die Dinge seit der Einführung des Christentums in Syrien. Von dem, was hier für uns das Wichtigste ist, den syrischen Uebersetzungen griechischer Texte, erhalten wir diesmal freilich nichts; und wenn wir, eine mir nicht näher bekannt gewordene Notiz Gottheil's[3]) übergehend, uns das von Kayser[4]) mit grossem Fleisse sorgfältig herausgegebene theologisch-philosophische Compladium näher betrachten, finden wir nur die bekannte Thatsache bestätigt, dass zu einem tieferen Verständnis griechischer Philosophie die Syrer fast nirgends vorgedrungen sind.

[2]) Paul Menzel, Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomos. Halle 1889. 8.

[3]) Rich. J. H. Gottheil, A synopsis of greek philosophy by Bar Ebhrâyâ: Hebraica (Baltimore) III, 3. S. 187. — Vgl. unten den Text zu Anm. 6.

[4]) C. Kayser, Das Buch der Erkenntnis der Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen. Nach den syrischen Hss. herausgegeben. Leipzig 1889. 4.

Fruchtbarer an Beiträgen zur Ergänzung und Kritik der griechischen Texte erweist sich gegenwärtig das arabische Schrifttum. Einen bibliographischen Ueberblick Steinschneiders[5]) über die gesammte Uebersetzungslitteratur kurz erwähnend, hebe ich das Buch von Margoliouth[6]) hervor, dessen Verfasser, in beiden Sätteln gerecht, aus der von ihm herausgegebenen Uebersetzung der aristotelischen Poetik von Abu Bischr Matta wichtige, von Diels mit anerkennender Kritik gewürdigte Besserungsvorschläge für den griechischen Text ableitet: die hinzugefügten Auszüge aus Avicenna's und Barhebraeus' Verballhornung des gleichen Stoffes sind mehr von sozusagen pathologischem Interesse. Ob bei Heidenhains's[7]) Ausgabe der latinisierten Paraphrase des Averroës zur Poetik etwas herauskommt, vermag ich nicht zu sagen. Förster's[8]) Arbeiten zum pseudoaristotelischen Secretum secretorum berücksichtigen auch die arabischen Daten. Sehr gefördert ist von orientalistischer Seite die Litteratur über Alexander von Aphrodisias. Ich kann nicht umhin, an dieser Stelle noch auf Freudenthal's[9]) classische Arbeit zurückzugreifen, die uns den endgiltigen Beweis von der Unächtheit der bisher nur zweifelhaften Bücher des griechisch überlieferten Commentars zur Metaphysik bringt, und gleichzeitig aus der hebräischen Uebersetzung und (mit

---

[5]) M. Steinschneider, Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen: Centralbl. f. Bibliothekswesen 1889, Beiheft 5.

[6]) S. D. Margoliouth, Analecta orientalia ad poeticam Aristoteleam. London, Nutt, 1887. 8. — Vgl. H. Diels, Sitzungsber. der Berliner Akad., 1888, $^{2}/_{3}$, S. 49-54 und Deutsche Litteraturzeitung 1888 No. 5. — [Der Verfasser der oben erwähnten Uebersetzung heisst Abu Bischr, nicht, wie Marg. schreibt, Abu Baschar.]

[7]) Averrois Paraphrasis in librum poeticae Aristotelis Iacob Mantino Hispano Hebraeo interprete . . ed Frid. Heidenhain: Jahrbücher f. class. Philol. Supplem. XVII, 2 (1890) S. 351-382. (Auch bes., Leipzig 1890. 8.)

[8]) Richard Foerster, De Aristotelis quae feruntur Secretis Secretorum commentatio. (Univ.-Progr.) Kiel 1888. 4. — Derselbe, Handschriften und Ausgaben des pseudo-aristotelischen Secretum Secretorum: Centralbl. f. Bibliothekswesen VI, 1, S. 1-22.

[9]) J. Freudenthal, Die durch Averroës erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt. Mit Beiträgen zur Erläuterung des arab. Textes von S. Fränkel. (Philos. Abhdl. d. Berliner Ak. a. d. J. 1884. No. 1.)

S. Fränkel's kundiger Beihilfe) aus dem arabischen Original von Averroës' grosser Erläuterungsschrift eine erhebliche Zahl zweifellos ächter Fragmente Alexander's an's Licht zieht. Auch in der Akademieausgabe von Alexander's kleineren Schriften ist durch Vermittlung Steinschneider's[10]) eine hebräische Uebersetzung von „de anima" ausgenutzt, über welche derselbe[11]) an anderer Stelle weiter berichtet hat; und ein Theil dieser Uebersetzung ist inzwischen von Günsz[12]) im hebräischen Texte herausgegeben worden. Die zweite Auflage von Krauss'[13]) Uebersetzung des Kebes braucht nicht ausführlicher besprochen zu werden, und Bachmann's[14]) fleissige und gewissenhafte Bemühungen um Secundus sind gewis fruchtbarer für die arabische und äthiopische Philologie und Litteraturgeschichte, als für die Philosophie, mit welcher diese dürftigen Aphorismen kaum noch dem Namen nach zusammenhängen.

Der Gebrauch, welchen die mohammedanischen Völker von der griechischen Philosophie gemacht haben, ist an einem interessanten Punkte von Merx[15]) klargelegt worden durch den, übrigens nicht

[10]) Alexandri Aphrodisiensis praeter commentarios scripta minora. De anima liber cum mantissa. Consilio et auct. Acad. Boruss. ed. Ivo Bruns. (Supplem. Aristotelicum II, 1.) Berlin 1887. 8.

[11]) M. Steinschneider. Zu Alexander von Aphrodisia [sic]: Magazin f. d. Wissensch. des Judenth. XIV, S. 190-95 und hebr. Beilage „Ozar Tob" S. 8-10.

[12]) Aron Günsz, Die Abhandlung Alexanders von Aphrodisias über den Intellekt. Aus hdschr. Quellen hsg. u. durch die Abhandlung: „Die Nûslehre Alexanders v. Aphr. und ihr Einfluss auf die arab.-jüdische Philosophie des Mittelalters" eingeleitet. (Diss. Leipzig.) Berlin 1886. 8.

[13]) Kebes, Das Gemälde im Kronostempel. Aus dem Griech. übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Frdr. S. Krauss. (Der Schluss nach dem Arabischen des Ibn Muskveih und der spanischen Uebersetzung des Pablo Lozano y Casela.) 2. Aufl. Wien 1890. 8.

[14]) Joh. Bachmann, Das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus des Schweigsamen. (Diss. Halle.) 1887. 8.

—, Secundi philosophi taciturni vita ac sententiae secundum codicem Aethiopicum Berolinensem, quem in ling. Lat. vertit cet. J. B. Berlin 1887. 8.

—, Die Philosophie des Neupythagoreers Secundus. Linguistisch-philosophische Studie. Berlin 1888. 8.

[15]) A. Merx, Historia artis grammaticae apud Syros. (Abhdl. f. d. Kunde

unerwarteten Nachweis, dass auf den Begriffen der aristotelischen Logik das System der arabischen Grammatik aufgebaut ist. Vier starke Hefte philosophischer Texte in arabischer Sprache verdanken wir dem unermüdlichen Dieterici, welcher zunächst die von ihm seit Jahren analysirten und grösstentheils übersetzten Abhandlungen der arabischen Popularphilosophen[16]) in einer passenden Auswahl aus den Originalhandschriften, kürzlich aber dazu eine Anzahl kleinerer Schriften Alfarabi's[17]) veröffentlicht hat — ein verdienstliches Werk, das von Neuem den Wunsch rege macht, es möchte endlich einmal für diesen vielleicht grössten Denker des Islams geschehen, was Renan für Averroës gethan hat. Freilich sind die Schwierigkeiten, welche diese empfindliche Lücke in unserer Geschichtskenntnis auszufüllen hindern, sehr erheblich: und wir dürfen uns durch solchen Mangel nicht bewegen lassen, Mehren's Studium des im Verhältnis recht oberflächlichen, aber gewandten Avicenna die geschilderte Anerkennung zu versagen; die mystischen Traktate des persischen Compilators, von denen wir den einen in der Uebersetzung[18]), den andern ebenso, doch mit Beifügung des Textes[19]), vorgelegt erhalten, sind freilich mehr von historischem, als von eigentlich philosophischem Interesse. Einen Theil von Gazâlî's Logik hat G. Beer[20]) sprach- und sachkundig bearbeitet; das mehr in die Theologie gehörige Hauptwerk desselben

d. Morgenl., herausgeg. v. d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft IX, 2.) Leipzig 1889. 8.

[16]) Fr. Dieterici, Die Abhandlungen der Ichwân es-safâ in Auswahl. Zum ersten Mal aus arabischen Hss. herausgegeben. Heft I-III. Leipzig 1883. 1884. 1886. 8.

[17]) Alfarabi's philosophische Abhandlungen aus Londener, Leidener und Berliner Handschriften herausgeg. von F. Dieterici. Leiden 1890. 8.

[18]) A. F. Mehren, L'oiseau, traité mystique d'Avicenne rendu littéralement en français et expliqué selon le commentaire persan de Sâwedji: Muséon VI, S. 383-393.

[19]) A. F. Mehren, Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sînâ ou Avicenne. Texte ar. avec l'explication en français. 1er fasc. L'allégorie mystique Hay ben Yakzân. Leyde 1889. Fol.

[20]) Al. Gazzali's Makâsid al-falâsifat. I. Teil: Die Logik. Cap. I-II ... hsg. u. mit Vorwort u. Anmerkungen versehen von Georg Beer. (Diss. Leipzig.) Leyden 1888. 8.

Autors[21]) ist von Neuem in Kairo gedruckt worden. Der Würdigung dessen, was die genannten islamischen Philosophen geleistet, widmen sich eine mir nur dem Titel nach bekannte Abhandlung von Huit[22]) und die ebenfalls weiteren wissenschaftlichen Kreisen vorgelegten, aber selbständiger Forschung entsprungenen Studien Mehren's[23]); ebendahin gehört, was an dieser Stelle Siebeck zur Psychologie der Scholastik[24]) und zur Entstehung eines bekannten scholastischen Begriffsunterschiedes[25]) mit gewohntem Spürsinn auch aus den zugänglichen orientalischen Quellen beigebracht hat.

Mit der mohammedanischen Philosophie unlösbar verknüpft, bilden vermöge ihrer andersartigen theologischen Interessen die arabisch schreibenden jüdischen Autoren doch eine gesonderte Gruppe. Von den grossen Namen sind diesmal mehr nach der theologischen Seite hin vertreten Jehuda Halevi, dessen Chazarensendschreiben H. Hirschfeld[26]) samt der hebräischen Uebersetzung fleissig und, wie es scheint, zuverlässig herausgibt; sowie Maimonides mit seinen Mizwoth in der Bearbeitung von M. Bloch[27]). Für ein sehr nützliches Buch halte ich Guttmann's[28]) Gabirol. Ich glaube einem Bibliographen wie Stein-

[21]) Al-Gazâli, Ihjâ 'ulûm ed-dîn. 4 Teile. Kairo 1306. 8.

[22]) Ch. Huit, Les Arabes et l'Aristotélisme: Annales de philos. chrét. 1889, Déc., S. 281-293; 1890, Avril, S. 371-382.

[23]) A. F. Mehren, Etudes sur la philosophie d'Averrhoës concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzâli I. II: Muséon VII, S. 613-627; VIII, S. 1-20.

[24]) H. Siebeck, Zur Psychologie der Scholastik. 3. Die Quellen der Psychologie im 12. Jahrhundert. 1. Avicenna. 7. Alhacen. 8. Averroes: Archiv f. Gesch. d. Philos. I, 4, S. 525-533; II, 1, S. 22-28; III, 3, S. 411-25; 4, S. 517-525.

[25]) H. Siebeck, Ueber die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata: Archiv f. d. Gesch. d. Philos. III, 3, S. 370-380.

[26]) Abu-l-Hasan Jehuda Hallewi, Das Buch Al-Chazari im arab. Urtext sowie in der hebr. Uebersetzung des Jehuda Ibn Tibbon herausgegeben von Hartwig Hirschfeld. I. II. Hälfte. Leipzig 1886. 1887. 8.

[27]) Moïse Bloch, Le livre des préceptes par Moïse ben Maimoun .. publié dans l'original arabe et accompagné d'une introduction et de notes. Paris 1888. 8. — Vgl. Goldziher in Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenl. III, S. 77-85.

[28]) J. Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol (Avicebron)

schneider gern, dass sich dies und jenes daran aussetzen lässt, und finde es selbst nicht schön, dass der Verfasser z. B. den bekannten Kirchenvater in einer die Entschuldigung des Druckfehlers ausschliessenden Weise „Origines" nennt: aber abgesehen davon, dass wir nach Durchführung der Gymnasialreform uns gewis noch an Manches Andere werden gewöhnen müssen, hat mir die ausführliche Reproduktion von Avicebron's „Lebensquell" nach einer der Pariser Hss. der lateinischen Uebersetzung zusammen mit den beigefügten Erläuterungen und den einleitenden Abschnitten des Buches den Eindruck gemacht, dass ich einen nach meinem beschränkten Urtheil philosophisch gebildeten und in jedem Falle höchst fleissigen Arbeiter vor mir hatte. Jedenfalls liegt hier neues und interessantes Material vor; wie sich Löwenthal[29]) dazu stellt, habe ich nicht weiter prüfen können. Ein paar Monographien von Weinsberg[30]) und Münz[31]) (von letzterer liegt mir nur der Anfang vor) sind ohne grossen Belang.

dargestellt und erläutert. Göttingen 1889. 8. — Vgl. M. Steinschneider, Deutsche Litteraturztg. 1889, No. 52.

29) A. Löwenthal, Zur neuesten Litteratur über die Philosophie Gabirol's: Magazin f. d. Wissensch. d. Judenthums XVI (1889) S. 263-267.

30) Leopold Weinsberg, Der Mikrokosmos, ein angeblich im 12. Jahrhundert von dem Cordubenser Josef ibn Zaddik verfasstes philosophisches System, nach seiner Echtheit untersucht. Breslau 1888. 8. — Vgl. M. Steinschneider, Deutsche Litteraturztg. 1889 No. 44.

31) Isak Münz, Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluss. Erster Theil. Berlin 1887. 8.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Appel, H., Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. Rostock, Volkmann u. Jerosch.

Bacon's Nova Atlantis, deutsch von Walden, Berlin, Puttkammer und Mühlebrecht.

Brieger, A., Jahresbericht über Lucrez (1885—1889). Barsian's Jahresber. Jahrg. 18, H. 10 u. 11.

Cartes, M. M., Locke's Ethik (englisch), Diss., Leipzig.

Deussen, P., Der kategorische Imperativ, Kaiserrede, Kiel. P. Foeche.

Feilbogen, L. Smith u. Hume, Zeitschr. für die ges. Staatswissenschaft Bd. 46, H. 4.

Feuerbach, L., Werke. Bd. X. 2. Aufl., Leipzig, Wigand.

Frederichs, Ueber den Schelling'schen Freiheitsbegriff, philos. Vorträge, Halle, Pfeffer.

Friedrich, J., Der Glaube Goethe's und Schillers, Halle, Kämmerer & Co.

Hassbach, W., Die philos. Grundlagen der von Quesnay u. Smith begründeten polit. Oekon.. Leipz., Dunker & Humblot.

Herding, W., Die Pädagogik von Montaigne bis Rousseau, Progr., Erlangen.

Hertslet, W. L., Schopenhauer-Register, Leipzig, Brockhaus.

Huygens, Chr., Oeuvres complètes. Bd. III, Haag, Nyhoff.

Ingenbleek, Th., Wie verhält sich Platon's ἀνάμνησις zur Ideenlehre? Progr., Sigmaringen.

Littig, Fr., Andronikos' Anordnung der aristot. Schriften, Progr., München.

Natge, H., Fr. Bacon's Formenlehre, Leipzig, Teubner.

Oertel, K., Die Lehre des Aristoteles von der Tyrannis, Progr., Kaiserslautern.

Pfleiderer, O., Der Paulinismus, 2. Aufl., Leipzig, Reisland.

Platarchi Moralia ed. N. Bernardakes, Leipzig, Teubner.

Reinecke, G., De Conjunctionum usu apud Senecam philosophum, Diss., Münster.

Rieger, H., Observationes Annaeanae. Diss., Freiburg.

Rinn, H., Schleiermacher und seine romantischen Freunde. Hamburg, Verlagsanstalt.

Schäublin, F., Ueber Platon's Kratylos, Diss, Basel.

Schopenhauer's Werke, herausgegeben von Brasch. Bd. I u. II. Leipzig. Fock.

— –, herausg. von Grisebach, Leipzig, Reclam.

Schrempf, Chr., Die christl. Weltanschauung und Kant's sittlicher Glaube, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Schwarcz, Kritik der Staatsformen des Arist., Eisenach, Bacmeister.

Spiliotopulos, D., Ueber Pherekydes den Syrer und seine Theogonie, Diss., Erlangen.

Stapfer, A., Krit. Studien zu Aristoteles' Schrift von der Seele, Progr., Landshut.

Strasosky, H., Fries als Kritiker der Kantischen Erkenntnisstheorie, Diss., Jena.

Susemihl, Fr., Zu den orphischen Theogonien, N. Jahrb. für Philol. H. 12.

Uhl, Jos., Hume's Stellung in der engl. Philos., Progr., Prag.

Weber, L., Ueber das Galileische Prinzip, Kiel, Haeseler.

Wernigk, F., G., Leibniz' Lehre von der Freiheit, Diss., Würzburg.

Windelband, W., Gesch. der Philos., 2. Liefer., Freiburg, Mohr.

Winkler, K., Locke's Lehre von den syllog. Formen, Progr., Villach.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

IV. Band 4. Heft.

XVIII.

Neuf lettres inédites de Descartes à Mersenne.

Par

Paul Tannery à Paris.

I

Lettre de Descartes a Mersenne
de novembre 1629.

Cette lettre, écrite sur deux pages in-folio (F° 48 du M. S. de la Nationale) est incomplète, le second feuillet étant perdu. Mais il est facile de la dater, car elle est évidemment intermédiaire entre les lettres Clers. II, 112, du 8 octobre 1629, et II, 105 du 18 décembre 1629, et si elle a été écrite un mois après la première, on peut la fixer au mardi 6 novembre, jour de courrier.

Legrand[1]) a collationné sur les originaux le texte des deux lettres II, 112 et 105; s'il n'a pas marqué le numéro de la première dans la collection Lahire, il donne 3 pour celui de la seconde. Or l'autographe de la lettre intermédiaire porte le n° 2: ce numéro semble bien dès lors être celui de Lahire.

On remarquera que l'orthographe de Descartes diffère sensiblement de celle qu'il a adoptée plus tard. La lettre est d'autre part spécialement intéressante pour l'histoire de la composition du Monde de Descartes.

(F° 48 R°) Monsieur et Rend. Pere
ie suis bien marry de la peine que ie vous ay donnée de m'enuoyer

[1]) Voir Archiv, IV. 3, pages 442—443. — Legrand parle de l'original de la lettre II, 112 comme s'il lui avait personnellement appartenu et comme

ce Phaenomene[2]), car il est tout semblable a celuy que i'auois vû: ie ne laisse pas de vous en auoir tres grande obligation, et encores plus de l'offre que vous me faites de faire imprimer ce petit traité que i'ay dessein d'escrire, mais ie vous diray qu'il ne sera pas prest de plus d'un an. car depuis le tans que ie vous auois escrit il y a un mois[3], ie n'ay rien fait du tout qu'en tracer l'argumant, et au lieu d'expliquer un Phaenomene seulemant, ie me suis resolu d'expliquer tous les Phaenomenes de la nature, c'est a dire toute la Physique. et le dessein que i'ay me contente plus qu'aucun autre que i'aye iamais eû. car ie pense auoir trouué un moyen pour exposer toutes mes pensees en sorte qu'elles satisferont a quelques uns et que les autres n'auront pas occasion d'y contredire. L'inuention de Mr. Gaudey[4]) est tres bonne et tres exacte en prattique, toutesfois affin que vous ne pensiés pas que ie me fusse mespris de vous mander que cela ne pouuoit estre Geometrique. ie vous diray que ce n'est pas le cylindre qui est cause de l'effait comme vous m'auiés fait entendre, et qu'il n'y fait pas plus que le cercle ou la ligne droitte, mais que le tout depend de la ligne helice que vous ne m'auiés point nommée et qui n'est pas une ligne plus receue en Geometrie que celle qu'on appele quadratricem pource qu'elle sert a quarrer le cercle et mesme a diuiser l'angle en toutes sortes de parties esgales aussy bien que celle cy, et a beaucoup d'autres usages que vous pourrés voir dans les elemans d'Euclide commantés par Clauius: car encore qu'on puisse trouuer une infinité de points par ou passe l'helice et la quadratrice, toutefois on ne peut trouuer Geometriquemant aucun des poins qui sont necessaires pour les effaits desirés tant de l'une que de l'autre, et on ne les peut tracer toutes entieres que par la rencontre de deus mouuemans qui ne dependent point l'un de l'autre: ou bien l'helice par le moyen d'un filet, car tournant un filet de biais autour du cylindre, il decrit iustemant cete

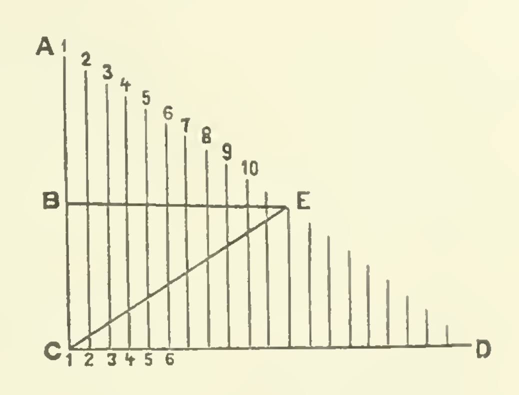
s'il était daté. Or on peut prouver que le no I de Lahire ne l'était pas: il représentait donc un fragment de lettre antérieur et perdu.

2) L'observation de la parhélie faite à Tivoli; voir Clers. II, 112.

3) Lettre Clers. II, 112.

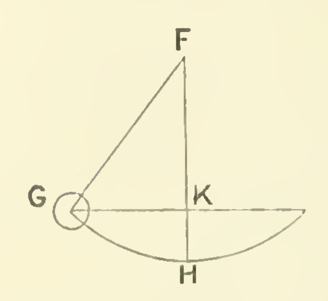
4) Voir Clers. II, 112, page 531, troisième alinéa.

ligne la, mais on peut auec le mesme filet quarrer le cercle, si bien que cela ne nous donne rien de nouueau en Geometrie; ie ne laisse pas d'estimer bien fort l'invention de Mr. Gaudey et ne croy pas qu'il s'en puisse trouuer de meilleure pour le mesme effait. Pour ce que vous me demandés[5]) sur quel fondemant i'ay pris le calcul du tans que le poids employe a descendre estant attaché a une chorde de 2, 4, 8 et 16 pieds, encore que ie le doiue mettre en ma Physique, ie ne veus pas vous faire attendre iusques la et ie tascheray de l'expliquer. Premierement ie suppose que le mouuemant qui est une fois imprimé en quelque cors y demeure perpetuellemant, s'il n'en est osté par quelque autre cause, c'est a dire que quod in vacuo semel incoepit moueri, semper et aequali celeritate mouetur. Supponas ergo pondus in A existens impelli a sua grauitate versus C, dico statim atque coepit moueri si desereret illum ipsius grauitas, nihilominus pergeret in eodem motu donec perueniret ad C, sed tunc non tardius nec celerius descenderet ab A ad B quam a B ad C: quia vero non ita fit, sed adest illa grauitas quae premit illum deorsum et addit singulis momentis (F°. 48 V) nouas vires ad descendendum, hinc fit ut multo celerius absoluat spatium BC quam AB, quia in eo percurrendo retinet omnem impetum quo mouebatur per spatium AB et insuper nouus ei accrescit propter grauitatem quae de nouo urget singulis momentis. Qua autem proportione augeatur ista celeritas demonstratur in triangulo ABCDE, nempe prima linea denotat vim celeritatis impressam 1° momento, 2ª linea vim impressam 2° momento, 3ª vim 3° inditam et sic consequenter. Unde fit triangulus ACD qui repraesentat augmentum celeritatis motus in descensu



[5]) Voir Clers. II, 112, page 532. — Il s'agit de la relation entre la longueur d'un pendule et la durée de son oscillation. Descartes commence par rechercher la loi de la chute verticale des graves dans le vide; il procède indépendamment des travaux de Galilée.

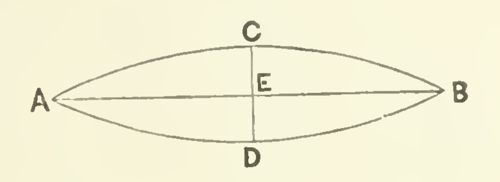
ponderis ab A usque ad C. et ABE qui repraesentat augmentum celeritatis in priori media parte spatii quod pondus percurrit et trapezium BCDE quod repraesentat augmentum celeritatis in posteriori media parte spatii quod pondus percurrit nempe BC[6]). Et cum trapezium BCDE sit triplo maius triangulo ABE, vt patet, inde sequitur pondus triplo celerius descensurum a B ad C quam ab A ad B, id est si tribus momentis descendit ab A ad B, unico momento descendet a B ad C, id est quattuor momentis duplo plus itineris conficiet quam tribus, et per consequens 12 momentis duplo plus quam 9 et 16 momentis quadruplo plus quam 9 et sic consequenter[7]). Quod autem de descensu ponderis per lineam rectam demonstratum est, idem sequitur de motu ponderis ad funem appensi, quippe in cuius motu, quantum spectat ad vim per quam mouetur, non oportet consyderare arcum GH quem percurrit, sed sinum KH ratione cuius descendit, ac proinde idem est ac si recta descenderet a K ad H, quantum scilicet attinet ad motum propter grauitatem. Si vero consyderes aeris impedimentum, multo magis et aliter impedit in motu obliquo a G ad H quam in recto a K ad H. Or pour cet empeschemant de l'aer duquel vous me demandés la iustesse, ie tiens qu'il est impossible d'y respondre et sub scientiam non cadit, car s'il est chault, s'il est froid, s'il est sec, s'il est humide, s'il est clair, s'il est nebuleus et milles autres circonstances peuuent changer l'empeschemant de l'aer, et outre cela, si le poids est de plonb, de fer ou de bois, s'il est rond, s'il est quarré ou d'autre figure et milles autres choses peuuent changer cete proportion, ce qui ce peut dire generalemant de toutes les questions ou vous parlés de l'empeschemant de l'aer.



6) Il est remarquable que Descartes emploie de fait ici le principe de la méthode des indivisibles bien avant la publication de l'ouvrage de Cavalieri.

7) La conclusion est erronée, Descartes n'ayant pas suffisamment éclairci la notion de vitesse. Mathématiquement, cette conclusion revient dans la formule $e = \frac{1}{2} g t^2$, qui donne l'espace parcouru e en fonction du temps t, sui-

Pour les tours et retours d'une chorde tiree d'un poulce hors de la ligne droitte[8]), ie dis qu'in vacuo ilz diminuent en proportion Geometrique, c'est a dire si CD est 4 la premiere fois et au retour 2, au troisiesme il ne sera qu'un; s'il est 9 la premiere fois et 6 au second coup, il sera 4 au troisiesme et ainsy de suitte;



or en suitte de cela la vistesse de son mouuemant diminuera tousiours a mesme proportion, si bien qu'il luy faudra autant de tans pour chascune des dernieres allees et venues que pour les premieres; ie dis in vacuo, mais in aere ie croy qu'elles seront un peu plus tardiues a la fin qu'au commencemant, pource que le mouuemant ayant moins de force, il ne surmonte pas l'empeschemant de l'aer si aysemant; toutefois de cecy ie n'en suis pas assuré et peut estre aussy que l'aer au contraire luy ayde a la fin pour ce que le mouuemant est circulaire, mais vous le pouués experimenter auec l'oreille en examinant si le son d'une chorde ainsy tiree est plus aygu ou plus graue a la fin qu'au commencemant. Car s'il est plus graue, c'est a dire que l'aer le retarde; s'il est plus aigu, c'est que l'aer le fait mouuoir plus viste. Et en suitte la questions que vous me proposés combien une chorde doit estre plus longue et de quel poids elle doit estre tendue affin que ces tours et retours soyent deus[9])...........

---

vant la loi de Galilée pour la chute des corps, à substituer à l'exposant 2 le nombre $\frac{\log 2}{\log 4 - \log 3}$, c'est à dire environ 2, 4.

L'erreur analogue entache les conclusions suivántes de Descartes relativement au pendule.

On sait de reste que Descartes n'a jamais admis la loi de Galilée: mais je ne sache pas qu'en dehors de la présente lettre inédite, il ait nettement développé ses propres opinions.

[8]) Comparer Clers. II, 112, page 533, et II, 105, page 487.

[9]) Probablement deux fois plus rapides. Le reste de la lettre est perdu.

II
Lettre de Descartes a Mersenne
de Leyde, le 23 juin 1641.

La lettre suivante (43e de Lahire, 37e d'Arbogast) est dans la série de celles de Descartes à Mersenne actuellement connues, intermédiaire entre celle du 22 avril (?) 1641 = Clers. II, 54 et celle du 1 juillet 1641 (?) = Clers. III, 123. Il y a eu au moins deux lettres antérieures (41e et 42e de Lahire) qui sont aujourd'hui perdues, sauf un fragment de la seconde qui se trouve cousu avec la pièce Clers. II, 54, p. 296—297. Celle que nous allons publier comme inédite, occupe sur l'original trois pages in-4o (fos 27—28 du Manuscrit de la Nationale).

(F° 27 R°) Mon Reund Pere

Je vous enuoye le reste des obiections[10]) de Mr. Gassendi avec ma response: touchant quoy ie vous prie de faire imprimer s'il est possible les dites obiections auant que l'autheur voye la response que i'y ay faite, car entre nous ie trouue qu'elles contienent si peu de raison que i'apprehende qu'il ne veuille pas permetre qu'elles soyent imprimées, lorsqu'il aura vû ma response, et moy ie le desire entierement, car outre que ie serois marry que le tems que i'ay pris a les faire fust perdu, ie ne doute point que ceux qui ont creu que ie n'y pourrois respondre ne pensassent que ce seroit moy qui n'aurois pas voulu qu'elles fussent imprimées a cause que ie n'aurois pû y satisfaire. Je seray bien ayse aussy que son nom y soit en teste ainsy qu'il l'a mis. Il est vray que pour ce dernier, s'il ne le veut pas permetre, il a droit de l'empescher, a cause que les autres n'ont point mis leurs noms, mais il ne peut pas empescher qu'elles ne soyent imprimées. Et ie vous prie aussy de donner au libraire la mesme copie que i'ay veuë pour estre imprimée affin qu'il n'y ait rien de changé.

Au reste quelque soin que i'aye eu de m'enquerir du messager ou estoit demeuré le pacquet que ie devois receuoir il y a 15 iours, dans lequel estoient les deux feuilles G et H, avec certaines obiections ausquelles vous me mandastes il y a 8 iours qu'il falloit adiouster deux articles dont l'un commence Quod enim etc. et l'autre Quod autem sapiens etc., ie n'en ay sceu apprendre

[10]) Les cinquiemes objections imprimées à la suite des Méditations.

aucunes nouuelles. C'est pourquoy ie vous prie de m'enuoyer de rechef au plutost tant ces 2 feuilles G et H que ces obiections affin que i'y responde, si ce n'est que vous appreniez à Paris ce qui a retardé ce pacquet et que ie le recoiue encore cy apres, car il m'est arriué assez souuant que i'ay receu vos letres 2 ou 3 semaines plus tard qu'il ne faloit.

(F°. 27 V°) 1. Je viens de receuoir vostre dernier pacquet auec les feuilles OPQ et le letre de Mr. l'abé de Launay a laquelle ie ne feray point response pour ce voyasge[11]), a cause que ie suis trop las d'auoir transcrit toute ma response a Mr. Gassendi. Et pour les obiections du R. P. de la Barde, ie les ioindray auec les precedentes, puisque vous le iugez a propos, mais cela sera cause que ie ne vous en pourray enuoyer la response que lorsque i'auray receu derechef celles qui ont esté perdues par les chemins.

2. Je[12]) seray bien ayse d'auoir quelques exemplaires a grande marge puisque Joli en a fait imprimer et affin qu'il ne perde rien a cela, ie le quitteray de la relieure de ceux qui seront a grande marge.

3. Pour ce que i'ay escrit de la liberté, il est conforme a ce qu'en a aussy escrit auant moy le R. pere Gibieuf et ie ne crains pas qu'on m'y puisse rien obiecter.

4. Pour les a capite dans l'impression, Je trouue qu'on en a mis plusieurs ou ils ne sont pas necessaires et qu'on en a omis ou il eust esté meilleur d'en metre: comme au commencement de la 209 page il n'en faloit point, mais il en faloit un 3 lignes apres au mot Superest: et enfin ie croy auoir obserué tous ceux qui y deuoient estre en ma copie. c'est pourquoy ie voudrois que vous l'eussiez donnée a l'imprimeur pour estre suiuie. et ie vous prie de le faire pour ce qui reste, excepté que ie puis auoir omis plusieurs points et virgules que ie seray bien ayse qu'on y adiouste. mais les imprimeurs ont des gens qui sont accoustumez a les metre. sans qu'il soit besoin que vous en preniez la peine et ie ne vous donne que trop de peine en autres choses.

---

11) La répense est imprimée, Clers. II, 56.

12) L'autographe ne comporte point d'alinéas, mais les divisions sont indiquées par des numéros à la marge.

(Alinéa ajouté en marge.) Je vous prie aussy de faire adiouster les chiffres que i'ay mis dans les obiections de Mr. Gassendi pour seruir de distinctions affin qu'on puisse voir a quel endroit de son escrit se raporte chasque endroit de ma response. Et il n'y faut pas d'autres a capite que ceux qui sont marquez par ces chiffres 1, 2, 3.

5. Je n'ay point veu Antoniana margarita, ny ne croy pas auoir grand besoin de les[13]) voir, non plus que les theses de Louuain ny le liure de Jansenius, mais ie seray bien ayse de scauoir ou il a esté imprimé affin que si s'en auois besoin, ie le peusse trouuer.

6. Pour les 2 endroits de ma letre[14]) a Mrs. de la Sorbone que vous iugez a propos de changer, i'y acquiesce fort volontiers et remercie Mr. de Ste. Croix du soin qu'il a en cela de mon bien. Vous osterez donc s'il vous plaist le forte, bien que ie ne l'eusse pas mis comme doutant de la chose, mais affin de ne point entrer en dispute contre ceux qui en pourroient douter. Et pour l'autre passage, il me semble (F° 28 R°) qu'on le pourra ainsy changer: hoc a me summopere flagitarunt: Ideoque officii mei esse putaui nonnihil hac in re conari. Quicquid autem etc.

7. Pour la superficie que i'ay dit ne faire point partie du pain ny de l'air qui est autour, elle ne differe en rien du locus Aristotelicus des escholes, ny de toutes les superficies que considerent les Geometres, excepté en l'imagination de ceux qui ne les concoiuent pas comme ils doiuent et qui supposent que superficies corporis ambientis soit une partie du cors circoniacent: en quoy ils se meprenent. Et pour cete cause en la Dioptrique ie n'ay pas parlé de la superficie du verre, ny de l'air, mais de celle qui separe l'air du verre (p. 22, l. 15).

8. Je suis grandement ayse de ce que le pere Gibieuf entreprend mon parti et tasche de me faire auoir approbation des Docteurs: ie ne manqueray de l'en remercier quand il sera tems

13) Sic. Il s'agit de l'ouvrage du médecin espagnol Gomez Pereira, imprimé a Medina del Campo en 1554 et dans lequel est soutenue l'opinion de l'automatisme des animaux.

14) Lettre imprimée en tête des Méditations.

et si ie la reçoi par l'entremise de Mrs. d'Aiguillon, i'en seray encore plus ayse, a cause que par ce moyen i'auray en quelque façon la faueur pour moy[15]).

9. Pour les fautes de l'impression, elles importent peu et i'en trouue beaucoup moins aux dernieres feuilles qu'aux premieres, mais pour les 7 ou 8 principales qui changent le sens des meditations, il me semble qu'on les pourroit faire corriger a la main en toutes les feuilles auant qu'elles soyent assemblées. et i'aymerois mieux en payer les frais. Et ie seray bien ayse de scauoir combien on en tire d'exemplaires. car si on en tire peu et qu'il se fist cy apres une 2e impression, il seroit aysé de la rendre beaucoup plus correcte.

10. Mr. Picot est icy a Leyde et semble auoir enuie de s'y arester; nous sommes assez souuent ensemble: pour ses deux camerades, ils vont et vienent et ie croy que dans peu de tems ils retourneront en France.

11. Vous verrez que i'ay fait tout ce que i'ay pû pour traiter Mr. Gassendi honorablement et doucement, mais il m'a donné tant d'occasions de le mespriser et de faire voir qu'il n'a pas le sens commun et ne scait en aucune façon raisonner. que i'eusse trop laissé aller de mon droit si i'en eusse moins dit que ie n'ay fait et ie vous assure que i'en aurois pu dire beaucoup dauantage. Je suis

Mon Reund. Pere

Vostre tres passionné et
tres obligé seruiteur Descartes.

Du 23 juin 1641.

III

Lettre latine de Descartes a Mersenne
du 22 décembre 1641.

La lettre suivante (69e d'Arbogast, numéro de Lahire inconnu) est évidemment la lettre latine qui était jointe à la française que Clerselier a imprimée, III, 28 et qui est datée. La lettre latine est au contraire sans date

[15]) Comparer la lettre Clers. I, 105 au Père Gibieuf. — La famille d'Aiguillon était alliée au cardinal de Richelieu.

sur l'original: elle occupe trois pages in-4° (f°s 49—50 du Manuscrit de la Nationale). La quatrième page porte l'adresse.

Au Reuerend Pere
Le Reu. Pere Mercenne
Religieux de l'ordre des peres
Minimes en leur conuent
proche de la place Royale
Paris.

et la marque de port. „13 S".

(F° 49 R°.) Reuerendissimo Patri M. Mercenno R. Descartes S. D.

Miror R^os. Patres Societatis sibi potuisse persuadere mihi contra ipsos scribendi animum esse: hoc enim a moribus meis vitaeque instituto, et a perpetuà meà in ipsos obseruantià quam maxime est alienum. Summam quidem Philosophiae conscribo, et in ea fateor permulta esse ab iis quae in ipsorum scholis doceri solent valde diuersa, sed quia sine vllo contradicendi studio et solius amore veritatis a me proponuntur, non sane contra ipsos, sed potius pro ipsis vt summis amatoribus veritatis scribere me confido. Miror etiam R^um. P. Bourdin nomine totius Societatis tractatum composuisse ac R^ae. V^ae. ostendisse, in quo demonstrare contendit nihil in iis quae de 1^a. Philosophià scripsi non falsum aut ridiculum aut saltem inutile contineri, quemque promittit, si velim in societatem non scribere, se non vulgaturum ac nemine praeter vestram R^am. conscio ad me missurum. Miror inquam R^um. P. Bourdin, cui iam ante velitatio[16]) in meam Dioptricam non admodum foeliciter successit, mihi potius quam aliquem alium opponi. Miror illum minari editionem sui tractatus, cum iam ante annum alios in Dioptricam scripserit quos deinde suppressit, etsi ipsos intra sex menses editurum se esse promisisset, atque ego rationibus obtestationibusque vrgentissimis ad id faciendum ita inuitassem, vt omittere saluo suo honore non posse videretur. Miror eundem tam aperte significare suos aegre esse laturos si in ipsos scribam, tanquam si ego essem tantus vt me aduersarium timere

[16]) Voir Clers. III, 2, 3, 10, 7, 8, 15, 12.

possent. Miror tam prouidum fuisse in paranda vltione, ut antequam inquireret an verum (F° 49 V°) sit me contra illos scribere, cumque reipsa verum non sit, iam tamen vltorem suum tractatum absoluerit. Miror conditiones pacis quas proponit, si nempe in suos non scribam se tractatum etiam suum non vulgaturum, sed ad me nemine conscio missurum: Nouit enim me nihil magis optare quam vt quamplurimi et quamdoctissimi meas opiniones impugnent, vt earum veritas tanto magis elucescat, malleque omnes tam viuos quam posteros eorum quae a me aut in me fiunt conscios esse quam neminem. Atque idcirco rogo V^am^. R^am^ vt quacunque potuerit ratione ipsum impellat ad tractatum illum suum edendum vel saltem huc mittendum vt reliquis obiectionibus quæ in Meditationes meas factae sunt adiungatur. Denique miror quam maxime R. P. Bourdin R^ae^. V^ae^. significasse suos perfacile posse famam omnem meam delere siue me infamem reddere, tum Romae tum aliis omnibus in locis (non melius haec verba latine possum reddere. Le R. P. Bourdin m'a bien fait voir combien ils vous peuuent aysement perdre de reputation a Rome et partout); cum enim ita mihi conscius sim vt qui de me vera tantum loquentur famae meae nocere nunquam possint, necesse est vt quicunque illam volent laedere mentiantur, quod de sanctissimis Religiosis timere nefas puto; cumque vita mea multis nota sit, et scripta in hominum manibus versentur, quicunque vel de vita vel de scriptis meis mali quid dicent, facile pro calumniatoribus agnoscentur, atque ideo non tam mihi quam sibi ipsis nocebunt, quod viri prudentissimi nunquam committent. Et quamuis forsan Romae aliisque in locis hinc remotis vbi minus sum notus, calumniae de me pro tempore credi possent, non existimo tamen illas ab homine nullum ab vllo beneficium expectante, sed suis quam maxime contento nihilque extra se quaerente, magnopere esse pertimescendas. Quibus attente consideratis plane iudico solum (F° 50 R°) R^um^. P. Bourdin, insciis aliis Patribus Societatis, hanc in me fabricam excogitasse, vt ad scribendum in suos, illosque hoc pacto in me concitandos, impelleret. Neque enim credibile est tam prudentes et tam pios viros talia mihi per illum significari voluisse; multoque est credibilius ipsum, qui me iam superiore

anno sine vllâ ratione lacessiuit, dolere quod non omnes suos in eadem secum causâ coniunxerim, sed ita ius meum tueri conatus sim vt simul etiam Societatis beneuolentiam omni cultu atque obseruantia demereri studerem. Quamobrem nihil magis optarem quam vt R^us^. P. Dinet Prouincialis, quem audio Parisiis nunc esse, horum omnium moneri posset: memini enim illum aliquandiu Praefectum meum fuisse, cum olim in Collegio Flexiensi conuictor essem, satisque firma memoria illius temporis animo meo adhuc haeret, vt sciam quanta vis sapientiae in eo sit: ideoque non dubito quin, si mihi esset occasio instituti mei rationem, et quid putem me posse ac debere, ipsi declarandi, facile per ipsum totius Societatis gratiam et beneuolentiam acquirere, ipsumque etiam R^um^. Patrem Bourdin placare possem. Nihil audeo super hac re a R^a^. V^a^. postulare, quia nescio an R^us^. P. Prouincialis non inuito R^o^. P. Bourdin adiri possit: et video R^am^. V^am^. huic valde esse amicam. Patresque omnes illius Societatis admodum colere et obseruare. Sed in aure tantum dicam me serio mihi persuadere non magis meae quam ipsorum gloriae interesse vt faveant meis institutis.

IV

Lettre de Descartes à Mersenne du 26 avril 1643.

La lettre suivante (17e d'Arbogast, probablement 53 de Lahire) est intermédiaire entre la première partie de la lettre Clers. II, 116 (52e de Lahire, publiée in extenso par Libri dans le Journal des Savants de Septembre 1839) et la seconde partie de la lettre Clers. II, 108 (à partir de Je vous remercie, p. 510, l. 9) qui formait la 55e pièce de Lahire.

La 54e de Lahire, rattachée par Clerselier à II, 116 (p. 553, à partir de Mon opinion est, ligne 5 en remontant), était un écrit séparé joint à la lettre inédite ci-après. Il existe dans le Manuscrit de la Nationale, en copie sur les f°s 61 à 64, à la suite des trois questions dont Descartes parle comme lui ayant été posées à la suite d'une gageure. Je reproduirai ces questions après la lettre de Descartes.

La copie (75e pièce d'Arbogast) porte d'ailleurs la date A Endegeest proche de Leyde le 26 auril 1643. L'autographe occupe trois pages in-4° (f°s 29 et 30 du Manuscrit).

(F° 29 R°) Mon Reuerend Pere

Je vous remercie[17]) de ce que vous auez encore fait l'experience de peser une lame de cuiure a mon occasion: puisqu'elle ne se trouue point plus legere chaude que froide, et qu'une poire de cuiure se trouue plus legere. c'est une marque tres assurée que cela vient de l'air enfermé dans la poire, lequel est pesant en depit des peripateticiens. Vous trouuerez ma response a ce que vous demandez des arcs de bois et d'acier dans le papier de la gageure, ou si ie ne me suis pas assez expliqué, ie repeteray encore icy les deux raisons que i'y ay mises: l'une que la fleche du grand arc estant plus grande et plus legere a proportion, elle ne descend pas si viste, l'autre que si on se seruoit d'une fleche aussy legere en l'arc d'acier qu'en celuy de bois, la grande force dont cete fleche seroit frapée feroit que le bout proche de la chorde iroit plus viste que l'autre auquel l'air fait de la resistance. Soit l'arc ABC[18]). ie dis que la chorde pousse le bout de la fleche D auec tant de vitesse que l'air qui est autour de F fait de la resistence et empesche que ce bout F ne s'auance si promtement vers G; de façon que si cete fleche est de bois leger et poreux, elle se raccourcist et incontinant apres qu'elle n'est plus touchée de la chorde. elle se rallonge vers D, ce qui (F° 29 V°) luy oste beaucoup de sa vitesse; mais vne qui est de bois plus dur et plus solide, sort veritablement plus viste de l'arc d'acier que ne fait l'autre de l'arc de bois, et elle a aussy beaucoup plus de force a une mediocre distance, mais elle ne va pas plus loin. a cause qu'estant plus pesante elle a plus d'inclination a descendre. Quand vne fleche monte en l'air, elle va plus viste au commencement qu'a la fin et au contraire en descendant elle va plus viste à la fin qu'au commencement, mais cete proportion n'est pas egale. car en montant sa vitesse diminue tousiours de mesme façon et en descendant son augmentation est plus grande au commencement

---

[17]) Comparer Clers. II, 109, p. 514, partie du 2 février 1643 (lettre 50 de Lahire).

[18]) La figure représente un arc ABC, sa corde tendue ADC et la flèche prête à partir DEBF. Le point G désigne le point visé.

qu'a la fin: par exemple une fleche[19]) qui monte d'A vers C va extremement viste d'A iusques a B et beaucoup plus lentement de B iusques a C, mais en descendant de C iusques a D elle augmente quasi sa vitesse en raison double des tems[20]). mais depuis D iusques a E elle l'augmente beaucoup moins; d'ou il suit que si la fleche monte fort haut comme d'A vers C. elle doit employer beaucoup moins de tems a monter qu'a descendre; mais si elle monte moins comme de B, ie ne doute point qu'elle n'employe tousiours un peu moins de tems a monter, mais la difference ne sera pas si grande.

Je n'ay rien trouué de ce que vous me mandés du flus et reflux, tiré des escris de l'Anglois[21]), qui soit a mon usage, sinon qu'il dit que habente lunâ latitudinem borealem, citius implentur tempora quam habente australem, ce que i'auois iugé deuoir estre vray il y a long tems, mais ie n'auois point sceu qu'on en eust faict aucune experience. Pour la plus grande force d'une espée, ie ne doute point qu'elle (F° 30 R) ne fust au centre de grauité, si en donnant le coup on la laissoit aller de la main, et au contraire qu'elle ne fust tout au bout de l'espée, si on la tenoit parfaitement ferme, car ce bout est meu plus viste que le reste, mais pource qu'on ne la tient iamais extremement ferme et aussy qu'on ne la laisse pas aller tout a fait. cete plus grande force est entre le centre de grauité et le bout de l'espée, et aproche plus ou moins de l'un que de l'autre selon que celuy qui s'en sert a la main plus ferme[22]).

Je ne scay pas ce que me demande Mr. de Vitry la Ville touchant les grandeurs inexplicables. car il est certain que toutes celles qui sont comprises dans les equations. s'expliquent par quelques signes, puisque l'equation mesme qui les contient est une

[19]) La figure représente la trajectoire ACE d'une flèche, A, E étant de niveau sur le sol, C au sommet; les points B et D sont respectivement marqués vers le milieu, B de la montée, D de la descente.

[20]) C'est à dire suivant la loi de Galilée.

[21]) Probablement Hobbes. Comparez Clers. II, 108, p. 507, l. 7 en remontant.

[22]) Le problème du centre de percussion est mal posé et mal résolu.

façon de les exprimer, mais outre celles la, il y en a une infinité d'autres qui ne peuuent pas mesme estre comprises en aucune equation, et entre celles qui sont comprises dans les equations, il y en a qui ne peuuent estre expliquées par les signes $\sqrt{}$ ou $\sqrt{C}$, c'est a dire racine quarée ou racine cubique, hors de l'equation; comme si i'ay un cube égal a trois racines plus trois[23]), ie ne scaurois exprimer la valeur de cete racine par les signes de racine quarée ou cubique, et toutefois elle n'est pas plus incommensurable que celles qui s'y expliquent. Il y a 10 ou 12 iours que le Ciceron[24]) pour Mr. Hardy est parti par mer et ie vous l'ay adressé sans letre a cause que ie n'auois pas alors loysir d'escrire; vous l'aurez peut estre auant celle cy. Je suis

Mon Reuerend Pere

Vostre tres humble
et tres obeissant seruiteur
du 26 auril 1643. Descartes

(F° 61 R°) Trois questions proposées[25]).

Après avoir considéré que nous ne pouvons tomber d'accord des trois difficultés suivantes, quelque considération que nous y ayons pu apporter, et après avoir gagé et convenu de bonne foi que nous nous tiendrions à ce qu'en diroit Mr. Descartes, nous les avons ici mises intelligiblement comme suit:

1°. Savoir si deux missiles égaux en toutes choses, c'est à dire en matière, grandeur et figure, partant de même vitesse dans un même air par une même ligne, doivent nécessairement aller aussi loin l'un que l'autre. Sur quoi l'un soutient qu'il se peut faire que l'un aille plus loin, comme il prétend, lorsque l'impression qu'on lui a donnée a été plus longtemps à s'imprimer, et qu'il arrive qu'un grand arc, pour avoir été bandé plus loin,

---

[23]) C'est à dire si j'ai l'équation: $n^3 = 3n + 3$. Descartes a commis quelque lapsus calami, cette équation n'ayant pas de racines inexplicables. On peut supposer $n^3 = 8n + 3$.

[24]) Comparer Clers. II, 109, p. 511.

[25]) Le texte qui suit étant publié d'après une copie, je n'en reproduis pas l'orthographe.

quoiqu'avec moins de force, envoie la flèche beaucoup plus loin qu'un arc plus petit qui se bande néanmoins avec beaucoup plus de force; l'autre, qu'il est impossible que deux vitesses égales, de quelque part et par quelque impression qu'elles se puissent engendrer dans un même ou égal missile, allant par le même air et par la même ligne, c'est à dire à même élevation sur le plan horizontal, fassent des effets différents, c'est à dire que l'une des flèches aille plus loin que l'autre.

La seconde, à savoir s'il est nécessaire que le corps qui imprime un mouvement à un autre corps, se meuve aussi vite que celui auquel il imprime ce mouvement. Par exemple, soient les deux boules A et B, parfaitement dures, dont la plus grosse A roule sur un plan bien poli et que la moindre B, étant de repos, soit rencontrée par la grosse A ou bien que ce rencontre se fasse dans l'air libre: l'un dit qu'il est impossible que la grosse A, bien qu'elle fût 100 fois plus grosse que B, donne à B plus de vitesse que celle avec laquelle elle roule, puisqu'elle ne peut donner ce qu'elle n'a pas; l'autre maintient que plusieurs observations montrent le contraire et croit que cela arrive à cause que plusieurs parties d'une même vitesse épandues dans la grosse se ramassent dans la petite et que (F° 61 V°), comme 2 et 2 font 4, 2 et 2 degrés de vitesse de la plus grosse A mettent 4 degrés de vitesse dans la petite.

La troisième difficulté est savoir si l'impression par laquelle on jette un missile périroit peu a peu, quoique l'air n'empêchât en aucune façon le missile et que la terre ne l'attirât point à soi. L'un soutient qu'il y a deux sortes de qualités, les unes qui ne périssent point, comme celle par laquelle la pierre va vers le centre et le coeur bat, les autres qui périssent comme la chaleur produite dans l'eau et dans le fer par le feu, et que l'impression donnée aux missiles est de cette nature; l'autre, que le mouvement ou l'impression, étant donnée au missile, ne peut périr, quoiqu'elle soit *minimae entitatis* pour parler avec les Philosophes, si quelque contraire ne lui ôte cette impression.

Quoiqu'il en sort, nous nous en tiendrons à ce qu'en jugera

Mr. Descartes, lequel nous prions d'en faire l'examen à son loisir. En foi de quoi nous mettons ici nos seings[26]),

Ce 4 avril 1643 à Paris.

V

Lettre de Descartes a Mersenne

d'Egmond, le 7 septembre 1646.

La lettre suivante (53e d'Arbogast, 63e de la Lahire) est intermédiaire, dans la série des lettres connues à Mersenne, entre les pièces Clers. III, 93 et 94 (58 et 60 de Lahire) datées toutes deux du 20 avril 1646 et III, 96 (66 de Lahire) qui est du 2 novembre. Les lettres numérotées 61 et 62 par Lahire étant adressées à Cavendish, il manque en tous cas pour cette période la no 59 daté probablement du 20 avril et le no 64 qui l'était du 5 octobre. Quant au no 65, du 12 octobre, on la trouvera plus loin, VI.

La présente occupe trois pages in-4⁰ (fos 37 et 38 du Manuscrit de la Nationale).

(F⁰ 37 R⁰) Mon Reuerend Pere

Je suis extremement ayse d'apprendre que vous estes de retour a Paris en bonne disposition. car les voyasges sont incommodes, et les changemens de viure sont tousiours dangereux pour la santé. J'auois receu cy deuant une de vos letres de Tonnécharante. a laquelle ie n'ay point fait response a cause que ie ne scauois point ou mes letres vous pourroient trouuer. Je ne scay qui vous peut auoir dit qu'vn nommé Jansonius (qui a esté cy deuant non pas maistre de la Princesse Elisabeth, comme vous escriuez, mais ministre de la reyne de Boheme, et est maintenant Professeur en l'eschole illustre que Mr. le Prince d'Orange a erigée a Breda depuis peu) faisoit imprimer une Philosophie suiuant mes principes, car ie ne croy pas qu'il en ait eu la volonté; mais c'est Regius, le Professeur d'Vtrecht pour lequel i'ay eu tant de brouilleries avec Voetius, lequel a maintenant un tel liure sous la presse[27]), a ce qu'on m'a dit, et il doit bientost voir le iour, quoy que ie ne scache point ce qu'il contiendra, et que ie l'aye dissuadé de faire imprimer autant que i'ay pû, non pas pour mon interest, mais pour le sien, car i'apprehende que sa metaphysique ne soit

[26]) Les signatures ne sont pas reproduites sur la copie.

[27]) Les Fundamenta physices.

pas orthodoxe, et il a plusieurs ennemis en sa ville qui seront bien ayses s'ils y peuuent trouuer quelque pretexte (F° 37 V°) pour luy nuire. Je n'ay point receu le petit liure[28]) du P. Noel que vous pensez m'auoir cy deuant enuoyé, mais ie seray bien ayse de voir celuy ou il est parlé de moy et particulierement aussy la nouvelle Philosophie du P. Fabri, puisque vous dites qu'on la prefere a la miene et qu'elle luy est opposée. Je ne manqueray pas de vous en escrire mon sentiment sitost que ie l'auray vû et peut estre le feray ie imprimer si la chose le merite. Mais ie voudrois bien scauoir auparauant des nouuelles du P. Charlet auquel il y a 8 ou 15 iours que i'ay escrit, et apprendre au vray en quels termes ceux de la Societé parlent de mes escrits. Pour le Sr. Roberual, puisque vous voyez qu'il a de la peine a se resoudre de m'envoyer sa pretenduë demonstration contre ma Geometrie, ie vous prie de ne l'y point convier dauantage, car ie scay bien qu'il n'a rien a dire que ie ne puisse faire tourner à sa confusion ny qui soit d'aucune importance: mais il m'engageroit peut estre a luy faire voir tout le reste des fautes que i'ay remarquées en son Aristarque[29]), car ie ne vous ay cy devant escrit que de celles qui sont aux 5 ou 6 premieres pages, et ie scay bien que cela lui deplairoit, et ie seray bien ayse de n'offenser personne, outre que si ie doy employer du tems a telle sorte d'escrits, i'ayme mieux que ce soit en examinant le livre du P. Fabri et me defendant contre toute la Société que contre un seul Roberual, duquel ie pense que la mauuaise volonté est assez punie de ce qu'elle n'est accompagnée d'aucun pouvoir.

[La suite de cette lettre est imprimée à la fin de lettre Cousin VI, p. 53; Clers. II, 112, page 533 à partir de l'alinéa Ie ne me souviens plus. La finale, qui doit remplacer la dernière phrase donnée par Clerselier, n'est pas complète dans Cousin: la voici.]

Ie n'escris point à Mr. de Claircellier pour ce qu'il n'y a pas longtemps que ie luy ay enuoyé ma response a Mr. Leconte[30]).

28) Le Sol flamma: voir la lettre VIII, publiée ci après, du 23 novembre.

29) Lettre Clers. III, 94.

30) Lettre Clers. II, 14.

Je n'escris point aussy a Mr. Picot bien que ie viene tout maintenant de receuoir de ses letres, car il me mande qu'il va hors de Paris pour 5 ou 6 semaines, au bout desquelles ie ne manqueray de lui escrire et ie suis de plus en plus

Mon Reverend Pere

Vostre tres humble tres fidelle
et tres obligé seruiteur
Descartes.

d'Egmond le 7 sept. 1646.

VI

Lettre de Descartes a Mersenne

d'Egmond, le 12 octobre 1646.

Cette lettre, sur deux pages in-4⁰ (fo 39 du Manuscrit de la Nationale) portait le no 65 dans le classement de Lahire, 55 dans celui d'Arbogast.

(F.⁰ 39 R⁰) Mon Reuerend Pere,

Il y a fort peu de tems[31]) que ie me suis donné l'honneur de vous escrire, mais pource que i'ay encore depuis receu de vos letres ou vous me menacez de m'envoyer des escrits de Roberual[32]), i'ay pensé vous deuoir encore escrire ce mot pour vous dire que i'estime si peu tout ce qui scauroit venir de luy que ie ne croy pas qu'il vaille le port, et que ie vous suplie tres humblement de ne m'enuoyer iamais rien de sa part; ie n'ay point tant de curiosité pour voir des sottises. Il a beau dire qu'il en scait mille fois plus que moy en Geometrie: pendant qu'il n'en donnera point d'autres preuues qu'il a fait iusques a present, ie ne l'en estimeray pas dauantage. Et pour ce qu'il m'a dit estant a Paris touchant la question de Pappus, scachez que ce n'estoit rien qui concernast la Geometrie, mais seulement la Grammaire, en ce qu'il faisoit quelque equivoque ou transposait quelque virgule pour dire que ie n'auois pas bien pris le sens de l'autheur; ce que ie iugay alors si ridicule et de si peu d'importance que ie ne le mis point en ma memoire et ne le puis pour tout retrouuer; mais pensez vous que s'il auoit quelque chose a y reprendre, il fust

[31]) Cette lettre est évidemment la lettre perdue du 5 octobre 1646 (no 64 de Lahire).

[32]) L'écrit auquel Descartes répondit par la lettre Clers. III, 96.

besoin de l'en prier pour l'obliger a le faire? ie vous assure bien que tout au contraire il n'y auroit point de prieres qui le pussent faire taire et qu'il n'auroit pas marchandé deux ans a m'enuoyer cete belle piece. Quoy qu'il en soit, ie vous suplie encore un (F° 39 V°) coup de ne m'enuoyer iamais rien de sa part ny aussy de la part d'aucun autre de ses semblables: ie veux dire de ceux qui ne cherchent pas ingenuement la verité, mais taschent d'acquerir de la reputation en contredisant. Enfin ie declare des a present que ie ne scay plus lire aucuns escrits excepté les letres de mes amis qui m'apprendront de leurs nouuelles et en quoy i'auray moyen de les seruir, comme aussy ie n'escriray iamais plus rien que des letres a mes amis dont le suiet sera si vales bene est ete. Je ne me mesle plus d'aucune science que pour mon instruction particuliere, et tous ceux qui se vanteront d'auoir quelque chose a dire contre mes escrits, ie vous prie de les conuier, non point a me l'enuoyer en particulier, mais a le faire imprimer; et qu'ils facent des liures contre moy tant qu'ils voudront, si ie n'apprens des plus intelligens qu'ils soient tres bons, ie ne les liray seulement pas. Et ie doy encore moins lire des choses escrites a la main que ie scauray venir d'vn homme comme Roberual, de qui ie n'ay iamais rien vû qui valust rien. Je suis neanmoins

Mon Reu^nd. Pere

Vostre tres humble
tres zelé et tres obligé
seruiteur Descartes

d'Egmond le 12 oct. 1646.

Je viens d'apprendre la reddition de Dunkerque. La letre icy iointe est ma response a celle que vous m'auez enuoyée de mon neueu du Creuis.

VII

Lettre de Descartes a Mersenne

d'Egmond, le 2 novembre 1646.

La lettre suivante (sur trois pages in-4°, f° 40 et 41 du M. S. de la Nationale, la quatrième page portant l'adresse) porte le n° 56 d'Arbogast et était la 67e du classement de Lahire. Elle a été envoyée en même temps que la lettre III. 96 Clers., qui porte la même date et était la 66e de Lahire.

(F° 40 R°) Mon Reu^nd. Pere.

Vous verrez icy ma response a la letre du Roberval et ie vous puis assurer que ie n'y ay mis aucune chose par passion, mais que i'ay tout simplement escrit la verité de mes sentimens sans les deguiser; seulement ay ie esté plus libre a dire mon opinion de ses fautes que ie n'ay coustume d'estre, a cause que le voyant obstiné a medire de moy sans raison, ie croy qu'il est bon que le monde scache que nous ne sommes pas amis, et ainsy qu'on ne doit pas croyre a ses paroles ni aux mienes, mais seulement peser les raisons de part et d'autre. Pour moy, i'en remarque si peu de son costé que i'admire qu'on luy daigne donner audience; et quoyque i'aye examiné sa regle pretenduë[33]), ie n'y trouue aucune apparence de vérité, car outre qu'il pretend donner regle d'vne chose que ie croy ne pouuoir estre determinée par raison, mais seulement par experience, ie voy qu'il se fonde sur ce qu'il pense qu'on doit raporter la direction de tous les poins du mobile a une certaine perpendiculaire, ce qui est cause qu'il prend les secantes de tous les arcs de cercle, et tout cela me semble entierement hors de raison; aussy se garde-t-il bien de dire ses demonstrations pretendues, desquelles il ne manqueroit pas de faire parade s'il pensoit qu'elles fussent vrayes et que ie n'en pusse faire voir les defaux. C'est en un mot un homme qui est accoustumé a se faire valoir parmi ses disciples en se vantant de scauoir tout ce qu'il ignore, et s'est acquis quelque reputation par l'analyse a cause qu'il s'est rencontré a Paris en un tems qu'il n'y auoit que luy qui y sceust quelque chose; mais en cela mesme il n'est pas des plus scauans comme il a paru par les 2 calculs que i'auois laissé en mes solutions et que M^r. de Beaune luy acheua. La demonstration du solide hyperbolique infini est fort belle au (F° 40 V°) regard de Toricelli qui l'a trouuée, mais ce n'est rien au regard de Roberual pourceque l'ordre des propositions que Toricelli luy auoit données ne pouuoient manquer de l'y conduire. Et pour sa roulete, ce n'est qu'une question particuliere qu'il a pû

---

33) Pour trouver le centre d'oscillation. Cette règle de Roberval était erronée.

trouuer par hasard et sans grande science: en toute autre chose ie ne remarque en luy aucun esprit. et ce que vous dites qu'il luy faut 2 ou 3 mois a faire une mauuaise letre qui ne contient que des paroles sans raison, le confirme assez. Quoy qu'il en soit. ie vous prie de ne m'enuoyer plus rien de sa part, ny aussy d'aucun autre s'il vous plaist. car ie fais profession de ne scauoir plus ny lire ny escrire. Je suis marri de l'affliction de Mr. de Carcaui, mais ie ne suis que bien ayse de ne point receuoir les letres qu'il me vouloit enuoyer. ce m'est autant de peine espargnée. Si le P. Fabri n'escrit rien contre moy. ie ne me soucie pas aussy de le voir, mais pource qu'on vous auoit dit qu'il escriuoit toute la Philosophie beaucoup mieux et en meilleur ordre que ie n'ay fait. ie pensois que les Jesuites eussent dessein de l'opposer a moy, et en ce cas ie serois obligé de voir son liure affin de tascher de me defendre: mais rien ne seroit pourtant si pressé que ie ne peusse bien attendre a le receuoir par mer. Je ne manqueray pas d'adresser vostre letre a Elzevier et de faire mon mieux pour procurer qu'il vous enuoye ses liures[34]). Je vous remercie de celuy qu'il vous plaist que i'aye pour moi. et tant s'en faut que i'en desire dauantage que mesme s'il vous plaist obliger quelque autre en luy donnant celuy que vous m'offrez, ie m'en pourray fort bien passer, a cause que ie ne croy pas qu'il y ait rien dans Viete que ie doiue apprendre. et que ie ne suis pas curieux d'auoir des liures pour orner vne bibliotheque.

Il y a long tems que i'ay remarqué qu'appres auoir attentiuement regardé quelque obiet fort illuminé, son image demeure dans l'oeil quelque tems lorsqu'il est fermé ou en tenebres, et paroist auoir diuerses couleurs. de quoy ie pense auoir mis la raison quelque part (F° 41 R°) en la Dioptrique ou aux Meteores. et elle n'est autre sinon que les extremitez du nerf optique qui sont au fonds de l'oeil estant fort agitées par cete grande lumiere. retienent quelque tems apres leur mouuement, et a mesure qu'il diminuë, il represente diuerses couleurs.

---

[34]) On voit par ce qu'il suit qu'il s'agit de l'édition de Viete donnée par Schooten.

Il y a long tems que i'ay aussy vû faire une experience pareille a celle que vous me mandez d'une poulle, car en luy faisant quelques signes du bout du doigt deuant ses yeux, on arestoit tellement son imagination qu'elle demeuroit immobille: et pour la formation des poulets dans l'oeuf, il y a plus de 15 ans que i'ay leu ce que Fabricius ab Aquapendente en a escrit, et mesme i'ay quelquefois cassé des oeufs pour voir cete experience; mais i'ay bien eu plus de curiosité, car i'ay fait autrefois tuer une vache que ie scauois auoir conceu peu de tems auparauant, expres affin d'en voir le fruit, et ayant appris par apres que les bouchers de ce païs en tuent souuent qui se rencontrent plenes, i'ay fait qu'ils m'ont apporté plus d'une douzaine de ventres, dans lesquels il y auoit de petits veaux, les uns grande comme des souris, les autres comme des rats et les autres comme de petits chiens, ou i'ay pu obseruer beaucoup plus de choses qu'en des poulets, a cause que les organes y sont plus grands et plus visibles.

J'ay de l'obligation a Monsieur de Cauendissche de ce qu'il ne m'auoit pas voulu enuoyer la derniere letre du Roberual; c'est un tesmoignage de sa courtoisie de laquelle ie vous prie de le remercier de ma part, car enfin cete letre ne contenant que des iniures et des vanteries sans aucun raisonnement qui vaille rien, ne meritoit pas d'estre leüe, mais neanmoins a cause que le Roberual en faisoit parade en son Academie, vous m'auez obligé aussy de me l'enuoyer et ie n'ay pu m'abstenir d'y respondre. Je suis bien marry de la mort du pere Niceron et ie serai toute ma vie

Mon Reu^nd^. Pere

Vostre tres humble et
tres zelé seruiteur
Descartes

D'Egmond le 2 Nou. 1646.

VIII

Lettre de Descartes a Mersenne

d'Egmond, le 23 novembre 1646.

La lettre suivante écrite sur trois pages in-4⁰ (f°s 42 et 43 du Manuscrit de la Nationale) porte le nº 58 d'Arbogast et devait être la 68e du classement

de Lahire. Elle semble avoir immédiatement suivi la précédente (VII), et se place chronologiquement avant la lettre Clers. III, 89, qui n'existait pas dans la collection Lahire.

(F° 42 R°) Mon Reuerend Pere

les nouuelles que vous m'auez escrites de l'indisposition de nos amis m'ont attristé, mais vous m'auez neanmoins beaucoup obligé de me les apprendre. car encore que ie ne sois point capable de leur apporter aucun soulagement. ie croy que c'est un des deuoirs de l'amitié de participer aux deplaisirs de ceux qu'on affectionne. Mr. Picot m'auoit desia mandé le mal de ses yeux. mais pource qu'il n'en faisoit pas d'estat, i'esperois qu'il seroit maintenant passé. La maladie de Mr. de Clairsellier m'a dauantage surpris, et toutefois elle n'est pas sans exemple et selon ce que vous m'en escriuez. ie ne la iuge aucunement mortelle ny incurable. Je crains seulement que l'ignorance des medecins ne leur face faire des fautes qui luy nuisent: ils ont eu raison de le saigner au commencement et ie m'assure que cela aura diminué la violence et la frequence des accez de son mal, mais pource qu'ils sont grands saigneurs a Paris, i'ay peur que lorsqu'ils auront remarqué que la saignée luy aura profité, ils ne continuënt tousiours a le saigner. et cela lui affoibliroit grandement le cerueau sans luy redonner la santé du corps: mais pour ce que vous me mandez que son mal (F° 42 V°) a commencé par une espece de goutte au bout du pied. s'il n'est pas encore gueri et qu'il continuë d'auoir des accez d'epilepsie. ie croy qu'il seroit bon de faire une incision iusques a l'os en l'endroit du pied par ou son mal a commencé. principalement si on scait qu'il ait autrefois esté blessé ou foulé en cet endroit la: car il y peut estre demeuré quelque corruption qui est la cause de ce mal. en sorte qu'il ne peut estre bien gueri iusques a ce qu'elle soit ostée. Mais i'aurois grand honte qu'on sceust que ie me mesle de faire des consultations en medecine et sur un mal dont ie ne suis que fort legerement informé: c'est pourquoy si vous iugez a propos d'en parler a quelqu'un de ceux qui le traitent. ie vous prie que ce soit sans qu'ils scachent en aucune facon que cela viene de moy.

Vous auez raison de iuger que ie ne suis pas de l'opinion de

Regius en ce qu'il dit que mens est principium corporeum. ny aussi en ce qu'il dit que nihil scimus nisi secundum apparentiam. car i'ay escrit directement le contraire. et pour la façon dont il explique le mouuement des muscles, encore qu'elle viene de moy et qu'elle luy ait tellement pleu qu'il la repete deux foix de mot a mot, elle ne vaut toutefois rien du tout, pource que n'ayant pas entendu mon escrit, il en a oublié le principal et n'ayant point vû ma figure, il a fait la siene fort mal, et en sorte qu'elle repugne aux regles des Mechaniques. Car il y a desia 12 ou 13 ans que i'auois descrit toutes les fonctions du corps humain, ou de l'animal, mais le papier ou ie les ay mises est si brouillé que i'aurois moy mesme beaucoup de peine a le lire: toutefois ie ne pûs m'empescher il y a 4 ou 5 ans de le prester a un intime ami, lequel en fit une copie, laquelle a encore esté transcrite depuis par deux autres auec ma permission, mais sans que ie les aye releuës ny corrigées, et ie les auois priez de ne le faire voir a personne, comme aussy ie ne l'ay (F° 43 R°) iamais voulu faire voir a Regius pource que ie scauois son humeur et que pensant faire imprimer mes opinions touchant cete matiere, ie ne desirois pas qu'vn autre leur ostast la grace de la nouueauté: mais il a eu malgré moy une copie de cet escrit sans que ie puisse deuiner en aucune façon par quel moyen il l'a euë, et il en a tiré cete belle piece du mouuement des muscles. Il en eust pû tirer beaucoup d'autres choses pour grossir son liure, mais on m'a dit qu'il ne l'a euë que lorsqu'il estoit presque acheué d'imprimer. Au reste ie vous assure que cela ne me fasche point, mais seulement i'en tire pretexte pour me dispenser de faire voir dorenauant mes escrits a qui que ce soit auant qu'ils soient publiez. Je ne m'offense point aussy contre ceux qui me citent sans eloge, au contraire ils m'obligent beaucoup, car on ne m'en scauroit donner aucun que ie n'en aye honte. Je viens de la Haye ou M^r. de Zuylichem m'a donné le Sol flamma du P. Noel que vous lui auiez enuoyé pour moy lorsqu'il estoit a l'armée: ie l'ay parcouru et ie suis bien ayse de voir que les Jesuites commencent a oser suiure des opinions un peu nouuelles.

J'oubliois a vous dire que i'ay pris la charge de vous respondre

en la place de Mr. Hogheland a la letre que vous lui auez escrite touchant la Musique de Mr. Bannius: i'en ay parlé a Mr. de Zuylichem et a Mr. Blœmert qui m'ont tous deux assuré que Bannius n'a laissé aucune chose qui puisse voir le iour. Vous aurez maintenant receu la responce que i'ay faite au Roberual[35]; excusez moy de ce que ie grossis encore ce pacquet de deux letres, c'est pour ce que i'espere que vous voudrez bien prendre la peine de les adresser et qu'elles ne seront pas tant par les chemins qu'a esté celle de Mr. le Marquis de Newcastel a qui ie fais response[36], car il y a plus de 10 mois qu'elle est escrite et il n'y a que 8 iours que ie l'ay receuë. Je suis

Mon Reund. Pere

Vostre tres humble et
tres fidelle seruiteur
Descartes

D'Egmond le 23 Nou. 1646.

IX

Lettre de Descartes a Mersenne

d'Egmond, le 26 avril 1647.

Cette lettre (sur trois pages in-4⁰, fos 44—45 du Manuscrit de la Nationale, avec l'adresse sur la quatrième page) est la dernière en date que l'on connaisse de Descartes à Mersenne[37], et se place d'ailleurs chronologiquement après la lettre Clers. III, 92 qui est de mars 1647, et ne parait pas avoir fait partie de la collection Lahire. Celle que nous allons publier porte le no 60 d'Arbogast; le no de Lahire ne peut être sûrement déterminé.

(Fo 44 Ro) Mon Reund. Pere

Il y a desia assez long tems que i'ay receu deux de vos letres, mais i'ay tousiours esté depuis ou hors du logis ou tellement occupé aux iours qu'il faloit escrire que ie n'ay pû auoir plutost loysir d'y respondre. En la premiere vous me demandiez mon sentiment des escrits du pere Fabri et ie la receu estant a la Haye en mesme tems que Mr. de Zuylichem receut aussy le liure du P. Fabri que vous lui auiez enuoyé, de façon que i'eu loysir de le feuilleter

[35]) La lettre Clers. III, 96, jointe à la lettre publiée ci-avant (VII).

[36]) Cette réponse est la lettre Clers. I, 51.

[37]) Sauf la lettre Clers. III, 118, qui parait avoir été écrite pendant le sejour de Descartes à Paris en 1648.

auant qu'il fust relié, mais autant qu'il m'en souuient (car ie n'en marquay rien sinon en ma memoire), c'est un homme qui a beaucoup d'esprit et beaucoup d'ardeur, mais il me semble qu'il va trop viste pour pouuoir establir quelque chose de solide. J'en ay vû une preuue tout au commencement de son liure, ou voulant establir une pesanteur inherente dans les corps qu'on nomme pesans, il dit que ces corps ne peuuent estre attirez par la terre, ny poussez vers elle par quelque matiere subtile (ce qui est contre moy); d'ou il conclud qu'ils doiuent donc auoir eux mesme une qualité qui les face descendre: puis pour prouuer qu'ils ne peuuent estre poussez vers le centre de la terre par une matiere (F° 44 V°) subtile, il dit que cete matiere subtile est la lumiere selon l'opinion de ceux qui l'ont inuentée (c'est a dire de moy) et que par consequent il faudroit que les corps qui sont en des caues obscures n'eussent pas autant de pesanteur qu'estant exposez au soleil, mais que nous experimentons le contraire. Par ou l'on peut voir qu'il a veritablement leu mes escrits, mais qu'il les a bien mal entendus, car ie n'ay iamais dit que la matiere subtile fust la lumiere, ny aussy qu'elle fust la pesanteur, mais qu'elle a plusieurs diuerses actions, l'une desquelles excite en nous le sentiment de la lumiere et l'autre fait descendre les corps pesans vers la terre, et ces deux actions ne s'empeschent aucunement l'vne l'autre, ainsy que i'ay assez prouué; mesme la demonstration en est si claire par les regles des Mechaniques que ie n'ay pû auoir aucune bonne opinion d'un homme qui escrit de motu et qui ne l'a pas entenduë; c'est pourquoy apres auoir vû cela, ie n'ay plus fait que parcourir les titres de son liure, et ie n'y ai rien rencontré qui m'ait donné envie d'en voir dauantage.

Vous m'auez aussy proposé une question, pourquoy lorsque le poisson est cuit, on peut toucher le fonds du chaudron sans se brusler, et que le mesme n'arriue pas lorsque le poisson n'est pas encore cuit: mais ayant voulu voir si cete experience, que vous suposiez tres certaine, estoit vraye, i'ay trouué que soit que le poisson fust cuit, soit qu'il ne le fust pas, pendant que l'eau estoit bouillante, le fonds du chaudron estoit tousiours egalement chaut, mais que la chaleur n'estoit pas si grande qu'on ne le pust toucher

de la main. dont la raison (F° 45 V°) est qu'estant immediatement ioint a l'eau. ses parties ne peuuent estre gueres plus agitées par le feu que celles de cete eau. qui s'entresuiuant et se soutenant les vnes les autres, ne peuuent estre si fort esbranlées que seroient celles du cuiure si le chaudron estoit vuide.

Vous m'auez demandé vne autre question en vostre derniere letre. a sçauoir pourquoy le sel apres plusieurs cohobations se change en une liqueur douce; mais encore que ie n'aye point fait cete experience. il m'est bien aysé de l'expliquer par mes principes. car comme i'ay dit que l'esprit ou huile de sel est aigre et non pas salée, a cause que la figure des parties du sel dont elle est composée se change par la violence du feu, ainsy on peut dire qu'elle se change d'une autre façon par un autre feu moins violent et autrement appliqué. en sorte que le sel deuient doux [38]).

Vous m'auez aussy demandé que ie vous enuoyasse la demonstration de ce que ie vous auois escrit touchant la regle pretenduë pour les vibrations [39]). mais ie vous diray qu'en changeant mes papiers de place. i'ay egaré la letre ou vous m'auiez escrit cete regle et le brouillon de ce que i'auois remarqué en l'examinant. de sorte que ie ne vous y puis satisfaire iusques a ce que ie sois aupres de vous et que vous me faciez revoir cete regle auec ce que ie vous en ay mandé. Et pource que i'espere estre a Paris dans 6 ou 7 semaines, ie me reserue a ce tems la a vous en entretenir plus au long et ie suis

Mon Reu[d]. Pere

Vostre tres humble et
tres zelé seruiteur

d'Egmond le 26 Au. 1647. Descartes.

[38]) L'expérience dont parle Mersenne parait avoir simplement consisté dans la distillation de l'eau de cristallisation du sel.

[39]) Il s'agit de la lettre Clers. III, 92 et de la règle de Roberval.

XIX.

Ueber Bruchstücke griechischer Philosophie bei dem Philosophen L. Annaeus Seneca.

Von

Dr. **Emil Thomas** in Breslau.

I. Die Ansicht des Thales von dem jährlichen Steigen des Nils nach Seneca Nat. quaest. IV 2, 22.

Die eindringende Behandlung, welcher die beiden an die Vorrede des nach der herkömmlichen Anordnung vierten Buches von Senecas Naturales quaestiones sich eng anschliessenden, die Frage der Nilschwelle erörternden Kapitel durch H. Diels[1]) unterzogen worden sind, hat für den der Lehre des Thales gewidmeten Abschnitt zu dem Ergebniss geführt[2]), dass in der Ueberlieferung wahrscheinlich ein, vielleicht tieferer, Schaden vorliege. Ich hoffe dem gegenüber zeigen zu können, dass der Bericht des Seneca in der überlieferten Form sich einer Erklärung wohl fügt.

Si Thaleti credis, heisst es Nat. quaest. IV 2, 22, *etesiae descendenti Nilo resistunt et cursum eius acto contra ostia mari sustinent: ita reverberatus in se recurrit nec crescit, sed exitu prohibitus resistit et quacumque mox potuit, inconcessus erumpit.* Zweierlei ist es, woran Diels hier Anstoss nimmt: erstens das *inconcessus*, das ihm einmal an sich aus sprachlichen Gründen bedenklich erscheint, dann aber, und vor allem, auch darum, weil der Begriff, der darin liegen müsste, schon zur Genüge durch *exitu prohibitus* ausgedrückt

[1]) Seneca und Lucan. in den Abh. d. Kgl. Akad. d. W. zu Berlin a. d. J. 1885 (Berl. 1886).

[2]) A. a. O. S. 12 mit Anm. 2.

sei, — und zweitens das *mox*, welches nicht an seiner richtigen Stelle stehe.

Es sei gestattet, alsbald eine allgemeine, von der bei Diels vorauszusetzenden abweichende Erklärung vorzulegen, deren Begründung zugleich geeignet erscheinen dürfte, die angedeuteten Bedenken zu zerstreuen. Der Sinn des ganzen Abschnitts lässt sich meiner Meinung nach etwa folgendermassen frei wiedergeben: 'Wenn man dem Thales Glauben schenkt, so stellen die Passatwinde sich dem Nil bei seinem Abwärtsfliessen entgegen und hemmen seinen Lauf, indem sie das Meer gegen seine Mündungen hintreiben: so läuft er denn zurückprallend in sich selbst zurück; und nicht wächst er an, vielmehr steht er, am Austritt gehindert, still, und überall da, wo er eben noch keine Schwierigkeit gefunden haben würde, muss er nun infolge Raummangels ausufern.' Bei einer derartigen Auffassung ist von einer müssigen Wiederholung gleichbedeutender Ausdrücke nichts zu spüren. Eine gewisse Umständlichkeit der Auseinandersetzung findet in dem Streben nach möglichster Anschaulichkeit eine zureichende Erklärung.

Um nun zur Begründung im Einzelnen überzugehen, so wird *inconcessus* jedenfalls zu halten sein[3]), als eine vielleicht kühne, aber nicht unlateinische Bildung, die durch einen bezeichnenden Ausdruck in der von Seneca benutzten griechischen Quelle[4]) hervorgerufen sein mag. *Inconcessus*, das seit Vergil[5]) sich öfters in der Bedeutung 'unerlaubt' findet, also für *is qui non conceditur (concessus est)* steht, wird hier als *is cui non conceditur (concessum est)* zu verstehen sein[6]), und vermuthlich einem griechischen

[3]) Als eine naheliegende Aenderung nennt Diels a. a. O. S. 12 Anm. 2 mit Vorbehalt *in concessa*. Gewiss wäre, das Vorhandensein einer Textverderbniss vorausgesetzt, hiermit eher zu rechnen, als mit dem von G. Müller De L. Annaei Senecae Qu. nat. (Bonn 1886) S. 38 vorgeschlagenen *in conceptus*.

[4]) Vgl. darüber Diels a. a. O. S. 8 f.

[5]) Aen. I 651.

[6]) Mit Recht erinnert Diels a. a. O. S. 12 Anm. 2 an Verg. Aen. III 700 f. *et fatis numquam concessa moveri Apparet Camarina procul*. Daneben käme in Betracht Manil. Astron. IV 336 f. *pars ipsius ima est Quae fastidito concessa est iure potiri*. Aber auch ein ganz entsprechendes Beispiel, wie es Diels ver-

ἀπαραχώρητος[7]) entsprechen, bei näherem Zusehen auf beiden Seiten mit gleichem Doppelsinn, so nämlich, dass es sowohl 'einer, dem [der Zutritt] nicht gestattet wird', als 'einer, dem nicht Platz gemacht wird', bedeuten kann, ein Unterschied, der übrigens in diesem Falle nicht weiter von Belang ist. — Für die Möglichkeit einer Auffassung des überlieferten *mox* in der Richtung auf die Vergangenheit spricht eine Stelle bei Columella[8]), dem Landsmann und Zeitgenossen des Seneca, auch Analogien, wie olim u. Ae. — Hinsichtlich des ganzen Satzgefüges aber ist noch zu bemerken, dass in demselben eine härtere Ellipse vorliegt, insofern als aus dem *erumpit* oder, wenn man will, *inconcessus erumpit* ein Infinitiv von entgegengesetzter Bedeutung zu ergänzen ist. Hierbei mag wieder der Einfluss einer griechischen Vorlage[9]) vermuthet werden können, doch sind ohnehin derartige Freiheiten, wie der lateinischen Sprache überhaupt[10]), so insbesondere der des Seneca[11]) keineswegs ganz fremd.

---

misst, giebt Vergil mit seinem *inconsulti abeunt*, Aen. III 452, welches richtig durch 'quibus consultum, responsum non est' erklärt wird.

[7]) Vgl. Corp. gloss. lat. ed. Goetz II S. 233, 17 Ἀπαραχώρητον *inconcessum*, – eine Gleichung, die sehr wohl in mehr als einer Beziehung Geltung haben kann.

[8]) De re rust. III 20, 4 *quod mox proposueram.*

[9]) Ueber diese Sonderart von Ellipse vgl. namentlich Stallbaum zu Plat. Apol. Socr. 26 p. 36 B.

[10]) Vgl. Ruddiman Inst. gramm. lat. cur. Stallbaum II S. 360 f. Anm. S. Heindorf-Doederlein zu Hor. Sat. I 1, 3. Madvig zu Cic. De fin. II 8, 25. 27. 88. IV 3, 7.

[11]) Häufig finden sich bei Seneca leichte Ellipsen, wie De prov. 2, 10 *libertatem, quam patriae non potuit, Catoni dabit.* Nicht viel kühner ist auch Ad Polyb. 6, 5 *ut periclitantium et ad misericordiam mitissimi Caesaris pervenire cupientium lacrimae possint, tibi tuae adsiccandae sunt*, wo trotz der einzig richtigen Erklärung von M. Haupt (I. L. Berol. s. h. 1864/65 S. 15 = Opusc. II S. 284) wieder und wieder geändert wird. Zum Beweise, dass selbst eine Kühnheit der Satzbildung, wie sie die obige Erklärung der Thalesstelle voraussetzt, bei Seneca nicht allein dasteht, nenne ich Ep. mor. XX 7 (124) 18 *Nec illud nego, ad ea, quae videntur secundum naturam, magnos esse mutis animalibus inpetus et concitatos, sed inordinatos ac turbidos*, Nat. qu. IV 3, 1 . . *qui audivisse quidem se, vidisse negant*, und De ben. II 23, 2 *Quidam nolunt nomina secum fieri nec interponi pararios nec signatores advocari: chirographum dare*, wo die Zusätze der Kritiker unnöthig sind.

Zum Schlusse sei bemerkt, dass nicht nur in den sonstigen Berichten über die Ansicht des Thales von der Nilschwelle[12]) nichts gegen die im Vorstehenden entwickelte Erklärung ist[13]), sondern dass dieselbe sich auch mit dem Wortlaut der entsprechenden Partie bei Lucan, Phars. X 239f., gut verträgt, deren Abhängigkeit von Seneca Diels[14]) mit dem Zusatze betont hat, dass sie vielleicht auch kritisch nützlich werden könne. Letzteres ist — zugunsten der Ueberlieferung — der Fall. Wenn Lucan von den Etesien a. a. O. 244f. sagt:

Vel quod aquas totiens rumpentis litora Nili
Adsiduo feriunt coguntque resistere flatu[15]).
Ille mora cursus adversoque obice ponti
Aestuat in campos,

so gewinnt der dritte Vers mit seinen causalen Ablativen und seinem von neuem anhebenden *Ille* durch eine Vergleichung mit dem Berichte des Seneca nunmehr einen volleren und anschaulicheren Inhalt: darin liegt aber auch eine Art von Bestätigung für die vorgetragene Auffassung dieses Berichtes selbst.

II. Epikur bei Seneca Epist. mor. II 4 (16) 7—9.

Die Usenerschen 'Epicurea'[16]), das bewährte Rüstzeug für ein auf die Quellen gegründetes Studium der Epikurischen Lehre, bedürfen hinsichtlich der Beurtheilung des Verhältnisses von Seneca Epist. mor. II 4 (16) 7—9 zu Epikur meiner Ansicht einer Berichtigung.

---

[12]) Vgl. besonders Herodot II 20 (der den Namen des Thales nicht nennt); [Aristot.] De inund. Nili S. 192, 14 Rose (Aristot. Fr., 1886, N. 248); Diodor I 38, 2; Anon. De increm. Nili z. Anf. (Athenaeus I S. 163 D. = 129 M.); Schol. zu Apoll. Rhod. IV 269 S. 496 M.; [Plut.] De plac. philos. IV 1, 1 (Aëtius IV 1, 1 S. 381, 20 der Doxogr. ed. Diels); Laert. Diog. I 37.

[13]) Man vgl. auch Sen. Nat. qu. III 26, 2 . . *si crebrioribus ventis ostium caeditur et reverberatus fluctu amnis restitit* [so der cod. E], *qui crescere videtur, quia non effunditur.*

[14]) Seneca und Lucan S. 11 f.

[15]) In diesem ganzen Verse scheint eine Anlehnung auch an Sen. Nat. qu. III 26, 2 (vgl. Anm. 13) vorzuliegen.

[16]) Epicurea ed. H. Usener (Lpz. 1887).

Usener[17]) hebt zunächst Folgendes heraus: (§ 7) *quicquid bene dictum est ab ullo, meum est. sicut quoque*[18]) *ab Epicuro dictum est: 'Si ad naturam vives, numquam eris pauper: si ad opiniones, numquam eris dives'.* (§ 8) *Exiguum natura desiderat, opinio inmensum.* Die darin enthaltenen Worte '*Si . . . . dives*' gelten ihm als ein Epikurfragment, dessen griechisches Original nicht nachzuweisen ist. Andererseits erkennt er[19]) in § 9, wo es heisst *Naturalia desideria finita sunt: ex falsa opinione nascentia ubi desinant, non habent*, eine Wiedergabe der dreissigsten unter den Κύριαι δόξαι des Epikur[20]): Ἐν αἷς τῶν φυσικῶν ἐπιθυμιῶν, μὴ ἐπ' ἀλγοῦν δὲ ἐπαναγουσῶν ἐὰν μὴ συντελεσθῶσιν, ὑπάρχει ἡ σπουδὴ σύντονος, παρὰ κενὴν δόξαν αὗται γίνονται, καὶ οὐ παρὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν οὐ διαχέονται ἀλλὰ παρὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου κενοδοξίαν. Schliesslich führt er[21]) ebendenselben § 9 auch als eine Stelle verwandten Inhalts zu der fünfzehnten jener Κύριαι δόξαι[22]) an: Ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὥρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν· ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει.

Thatsächlich wird man, meine ich, vielmehr diesen letzteren Ausspruch als alleinige unmittelbare Vorlage[23]) der §§ 7—9, so-

[17]) A. a. O. S. 161, 19 Fr. 201.

[18]) 'So hat z. B. auch Epikur gesagt', — d. h. gut, und darum, meint Seneca, der Aneignung werth. Mit Usener nach Fr. Haase *quoque* in *quod* zu ändern, dürfte nicht erforderlich sein. Ueber Freiheiten in der Stellung von quoque vgl. Rauschning De eloc. L. Annaei Senecae Philos. (Kgsb. 1876) S. 52 f., auch De ben. II 4, 1 und Ep. mor. XIII 2 (87) 40, wo man bei der guten Ueberlieferung . . *quam ubi quoque, quod inpetrasti, rogandum est*, und *sed tunc quoque considerandum est* . . bleiben sollte.

[19]) A. a. O. S. 397 'exprimere videtur Seneca epist. 16, 9'.

[20]) Laert. Diog. X 149 = Epicurea ed. Us. S. 78, 3.

[21]) A. a. O. S. 396.

[22]) Laert. Diog. X 144 = Epicurea ed. Us. S. 74, 15. Dass dies gegenüber den Abweichungen bei Porphyr. De abst. I 49 und Ad Marcell. 27, sowie in der von K. Wotke entdeckten und herausgegebenen Epikurischen Spruchsammlung des cod. Vatic. gr. 1950 N. 8, Wiener Stud. X S. 191, 21, als die echte Fassung zu betrachten ist, hat Usener einleuchtend dargethan Wiener Stud. X S. 178 f.

[23]) Dass Usener, Epicurea S. 161, 24 Fr. 202* die Worte aus Porphyr. Ad Marcell. 27 ὁ οὖν τῇ φύσει κατακολουθῶν καὶ μὴ ταῖς κεναῖς δόξαις ἐν πᾶσιν αὐτάρκης· πρὸς γὰρ τὸ τῇ φύσει ἀρκοῦν πᾶσα κτῆσίς ἐστι πλοῦτος, πρὸς δὲ τὰς

weit sie Epikurisches Eigenthum enthalten, anerkennen müssen, und zwar dergestalt, dass nicht nur die dem Epikur zugeschriebenen Worte in § 7 als eine Wiedergabe gerade jenes Ausspruchs zu gelten haben, sondern auch das in den §§ 8 und 9 Folgende sich nur als eine weitere Ausführung darstellt, deren haltgebendes Gerüst Seneca ebenfalls jener Ausspruch geliefert hat.

Behufs näherer Begründung ist es nothwendig, auf das Verfahren des Philosophen in ähnlichen Fällen, sowie auf gewisse grundsätzliche Aeusserungen desselben einzugehen. Seneca, der, wo es die Wiedergabe einzelner bezeichnender griechischer Wörter, namentlich philosophischer Kunstausdrücke, gilt, sich oft genug schwer abmüht, einen genau entsprechenden Ausdruck ausfindig zu machen[24]), ein Bemühen, bei welchem er sich denn wohl über Armuth der lateinischen Sprache, über die *angustiae Romanae*, wie er es einmal nennt, beklagt[25]), der jedoch auch hier einen

ἀορίστους ὀρέξεις καὶ ὁ μέγιστος πλοῦτός ἐστιν οὐ ⟨πλοῦτος⟩ — so hat man wohl zu ergänzen, vgl. Laert. Diog. X 46 = Epic. ed. Us. S. 10. 6 Ep. I Ad Herod. *ἀντικοπὴ καὶ οὐκ ἀντικοπή*, auch Sext. Empir. Adv. dogm. I (math. VII) 213. 215 = Epic. ed. Us. S. 181. 21. 182. 10 Fr. 247 *οὐκ ἀντιμαρτύρησις, ἢ οὐκ ἐπιμαρτύρησις* und Epikur De rer. nat. XXVIII H. V.² VI 41 Fr. VII *τῶν οὐκ ἐπιμαρτυρήσεων*; *καὶ ὁ μέγιστος πλοῦτός ἐστι πενία* liest Usener, vgl. Wiener Stud. X S. 181 — nicht in eine ganz nahe Beziehung zu Seneca gesetzt hat, ist durchaus zu billigen. Mit denselben ist besonders auch der von Porphyrius ebd. c. 28 verwendete Ausspruch *Πλουσιώτατον αὐτάρκεια πάντων* (Clem. Alex. Strom. VI 2 = Epic. ed. Us. S. 303, 12 Fr. 476) innerlich verwandt.

[24]) So namentlich Ep. mor. I 9, 1—2 (*apathia*). Anderwärts giebt er mehrere Ausdrücke, gleichsam zur Auswahl: vgl. Ep. mor. XV 3 (95) 10 (*δόγματα*), Nat. qu. V 17, 3. 4 (*ὁρίζων*), auch Ep. mor. XIII 2 (87) 39 (*κατὰ στέρησιν*). Eine Aenderung in Urtheil und Geschmack zeigt Ep. mor. XIX 2 (111) 1 gegenüber V 1 (45) 8 (*sophismata*). Man beachte ferner den Widerspruch gegen manche Gleichsetzungen: Nat. qu. I 11, 2 f. (*parhelia: soles*), ebd. V 16, 5 (*corus: argestes*), auch die sinnreiche Parallele ebd. III 25, 12 (*crystallus: κρύσταλλος*).

[25]) In solchen Klagen bewegt sich vor allem der Eingang von Ep. mor. VI 6 (58), wo sich in § 7 der angeführte Ausdruck findet. Vgl. auch ebd. XIII 2 (87) 40 (*ἀνυπαρξία*) und Nat. qu. V 16, 4. 6 (mehrere Windbezeichnungen). Oefters nennt Seneca das griechische Kunstwort, sei es in rein griechischer, sei es in etwas latinisirter Form, und sucht es zugleich durch eine beigefügte Erklärung oder Beschreibung dem Römer verständlich zu machen;

gewissen Spielraum sich ausdrücklich wahrt[26]), beobachtet in Bezug auf die Verdolmetschung ganzer Sätze und Abschnitte wiederholt ein ziemlich freies Verfahren. Er sagt an einer Stelle[27]) von einem soeben in lateinischer Form angeführten Ausspruche des Epikur: *Et apertior ista sententia est quam ut interpretanda sit, et disertior quam ut adiuvanda.* Dieses 'adiuvare', dieses Nachhelfen, um einen Ausspruch 'beredter' zu machen, hat er auch bei der Wiedergabe selbst sich bisweilen mit grösserer Freiheit gestattet. Von Bedeutung sind hier diejenigen Fälle[28]), in welchen er einer Uebertragung noch eine zweite als vielleicht besser entsprechend hinzufügt. Dahin gehört: Epist. mor. I 9, 20 '*Si cui, inquit* [sc. Epicurus], *sua non videntur amplissima, licet totius mundi dominus sit, tamen miser est*'. *vel si hoc modo tibi melius enuntiari*[29]) *videatur — id enim agendum, ut non verbis serviamus, sed sensibus —:* '*Miser est, qui se non beatissimum iudicat, licet imperet mundo*'; ebd. III 2 (23) 9 '*Molestum est semper vitam inchoare*'. *aut si hoc modo magis sensus potest exprimi: Male vivunt, qui semper vivere incipiunt*'; ebd. III 5 (26) 8—9 '*Meditare mortem*'. *vel si commodius sic transire ad nos hic potest sensus:* '*Egregia res est mortem condiscere*'[30]); und ebd. XVI 2 (97) 13[31]) '*Potest nocenti contingere, ut lateat, latendi fides non potest*'. *aut si hoc modo melius hunc explicari posse iudicas sensum:* '*Ideo non prodest latere peccantibus, quia latendi etiamsi felicitatem habent, fiduciam non habent*', mit dem Zusatze: *Ita est, tuta scelera esse possunt, secura non possunt.* Von den angeführten Stellen sind

z. B. Nat. qu. I 14, 1 (βόθυνοι, *pithiae*, *chasmata*), ebd. V 8, 9 (*encolpias*), 12 (*ecnephias*).

[26]) Vgl. De tranqu. an. 2, 3 *hanc stabilem animi sedem Graeci euthymian vocant . . .: ego tranquillitatem voco: nec enim imitari et transferre verba ad illorum formam necesse est; res ipsa, de qua agitur, aliquo signanda nomine est, quod appellationis Graecae vim debet habere, non faciem.*

[27]) Ep. mor. II 9 (21) 8. Vgl. Epicurea ed. Us. S. 142 f. Fr. 135.

[28]) Vgl. Madvig Adv. crit. I S. 117 f. Usener, Epicurea S. 162, 18 Anm.

[29]) So Mp, *enuntiare* P: weiterhin *agendum est* M gegen pP: vgl. Epicurea ed. Us. S. 303, 1.

[30]) So Madvig (vgl. Anm. 28): überliefert ist *sit* statt *sic* und *patet* statt *potest.*

[31]) Vgl. Abschn. III N. 4.

die erste und die letzte besonders zu beachten, und zwar jene um der darin enthaltenen Begründung willen, nach welcher es dem Seneca mehr um eine sinngemässe, als um eine wörtliche Wiedergabe zu thun ist, diese deshalb, weil zu ihr[32]) eine entsprechende griechische Fassung nachgewiesen ist, die ihrerseits auf das Verfahren des Seneca in erwünschter Weise Licht wirft. Es berichtet nämlich Plutarch Contra Epic. beat. 6 p. 1090 CD[33]) τοὺς γὰρ ἀδικοῦντας καὶ παρανομοῦντας ἀθλίως φασὶ καὶ περιφόβως ζῆν τὸν πάντα χρόνον. ὅτι κἂν λαθεῖν δύνωνται, πίστιν περὶ τοῦ λαθεῖν λαβεῖν ἀδύνατόν ἐστιν· ὅθεν ὁ τοῦ μέλλοντος ἀεὶ φόβος ἐγκείμενος οὐκ ἐᾷ χαίρειν οὐδὲ θαρρεῖν ἐπὶ τοῖς παροῦσι. Den ersten Theil dieses Ausspruchs hat die Epikurische Spruchsammlung des cod. Vatic. gr. 1950[34]) in originaler Fassung aufbewahrt (N. 7) Ἀδικοῦντα λαθεῖν μὲν δύσκολον, πίστιν δὲ λαβεῖν περὶ τοῦ λαθεῖν ἀδύνατον[35]). Vergleichen wir hiermit die Uebertragung bei Seneca, so ist zuvörderst die Freiheit, mit der aus dem ἀδύνατον heraus die scharf zugespitzte Antithese gewonnen wird, zu beachten[36]). Die zur Auswahl gestellte zweite Fassung aber entfernt sich von dem originalen Wortlaut offenbar noch weit mehr. Schliesslich will es doch scheinen, als ob der in der Form von dem Standpunkte des Seneca selbst gesagte erklärende und zusammenfassende Zusatz *Ita est: tuta scelera*[37]) *esse possunt, secura non possunt*, wesentlich auch auf den vorher kaum berücksichtigten Schlussabschnitt der griechischen Fassung zurückzuführen ist.

Wie verhält es sich, fragen wir nun, im sechzehnten Briefe des Seneca? Hier bilden vornehmlich die einander gegenübergestellten Begriffe ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος und ὁ τῶν κενῶν δοξῶν πλοῦτος das Material, aus welchem Seneca seine vom Original sich mit

32) Weniger ausgiebig ist Porphyr. De abst. I 51 (vgl. Epicurea ed. Us. S. 162, 22 Fr. 205) für Ep. mor. III 5 (26) 8—9.

33) Vgl. Epicurea ed. Us. S. 321, 14 Fr. 532. Usener liest Z. 19 ⟨περὶ⟩ τοῦ.

34) Vgl. Anm. 22.

35) Wiener Stud. X S. 191, 19; vgl. Usener ebd. S. 181.

36) Dass Plutarch theilweise Aehnliches hat, braucht nicht aufzufallen.

37) Hier metonymisch für 'scelesti'.

nicht geringer Freiheit entfernende, und dabei doch einen gewissen entsprechenden Gesammteindruck bewahrende Fassung gewinnt. Die Annahme, dass thatsächlich dies das Original ist, empfiehlt aber auch der Umstand, dass die bei Seneca folgende, von seinem eigenen Standpunkte aus gehaltene Ausführung ihre leitenden Gedanken ebenfalls diesem, und zunächst gewiss nur diesem Epikurischen Ausspruche entnimmt. Diese leitenden Gedanken sind: (§ 8) *Exiguum natura desiderat, opinio inmensum* und (§ 9) *Naturalia desideria finita sunt: ex falsa opinione nascentia ubi desinant, non habent.* Der Gedanke 'Nur wenig verlangt die Natur, unermesslich viel die Einbildung', wird durch den ganzen § 8 hindurch mit den zweifellos Seneca selbst angehörigen Bildern fortgeführt: *congeratur in te quicquid multi locupletes possederant. ultra privatum pecuniae modum fortuna te provehat, auro tegat, purpura vestiat, eo deliciarum opumque perducat, ut terram marmoribus abscondas. non tantum habere tibi liceat, sed calcare divitias. accedant statuae et picturae et quicquid ars ulla luxuriae elaboravit: maiora cupere ab his disces:* auch dem zweiten, etwas anders gewendeten Gedanken 'Die natürlichen Bedürfnisse sind begrenzt, was aus falscher Einbildung entspringt, findet kein Ende', folgt in § 9 eine dem Seneca ebenfalls eigene Erläuterung: *nullus enim terminus falso est. viam eunti aliquid extremum est: error inmensus est.* Dort scheint das καὶ ὥρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν mit dem gemeinsamen Gegensatze εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει aus der Sentenz des Epikur wirksam zu sein, hier ist der einfache Gegensatz von ὥρισται und εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει das Bestimmende. Gegen die Ansicht Useners, der zufolge für § 9 die angeführte dreissigste der Κύριαι δόξαι die wahrscheinliche Quelle bildet, ist ausser dem Umstande, dass die Aehnlichkeit hier an sich keine allzu weitgehende ist, die geschlossene Einheitlichkeit des ganzen Abschnitts von § 7—9 bei Seneca geltend zu machen. Wie dieser in seiner Gesammtheit sich auf die fünfzehnte der Κύριαι δόξαι, gewiss eine der bekannteren[38]), zurückführen lässt, so müsste auch für § 9 allein wegen der genau entsprechenden Gegensätze ὥρισται: εἰς ἄπειρον

[38]) Vgl. Abschn. III N. 1.

ἐκπίπτει und *finita sunt: ubi desinant, non habent* gerade sie wohl in erster Linie stehen.

Es erübrigt, zur Vervollständigung der Beweisführung noch andere Beispiele anzuführen, in welchen Seneca bei der Uebertragung aus dem griechischen Original nachweislich mit grösserer Freiheit zu Werke gegangen ist.[39]) Von Epikurischen Aussprüchen nenne ich in einer aufsteigenden Reihenfolge:

Porphyr. Ad Marcell. 28[40])	Sen. Ep. mor. II 5 (17) 11
Πολλοὶ τοῦ πλούτου τυχόντες οὐ τὴν ἀπαλλαγὴν τῶν κακῶν εὗρον, ἀλλὰ μεταβολὴν μειζόνων.	*Multis parasse divitias non finis miseriarum fuit, sed mutatio.*
Gnomol. cod. Vatic. gr. 1950 N. 9[41])	Sen. Ep. mor. I 12, 10
Κακὸν ἀνάγκη, ἀλλ' οὐδεμία ἀνάγκη ζῆν μετὰ ἀνάγκης.	*Malum est in necessitate vivere: sed in necessitate vivere necessitas nulla est.*
Laert. Diog. X 130[42])	Sen. Ep. mor. II 2 (14) 17
Ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι.	*Is maxime divitiis fruitur, qui minime divitiis indiget.*
Gnomol. cod. Vatic. gr. 1950 N. 60[43])	Sen. Ep. mor. III 1 (22) 14
Πᾶς ὥσπερ ἄρτι γεγονὼς ἐκ τοῦ ζῆν ἀπέρχεται.	*Nemo non ita exit e vita, tamquam modo intraverit,* vgl. § 15 *Nemo, inquit, aliter quam quomodo*[44]) *natus est, exit e vita.*

[39]) Vgl. auch Abschn. IV.

[40]) Vgl. Epicurea ed. Us. S. 304, 19 Fr. 479. Usener liest οὔ τιν' ἀπαλλαγήν.

[41]) Wiener Stud. X S. 191, 23: vgl. Usener ebd. S. 180.

[42]) Epicurea ed. Us. S. 63, 19 Ep. III Ad Menoec. Das Wortspiel — vgl. auch Usener ebd. S. 307, 9 Anm. und Wiener Stud. X S. 181 — ist durch eine strenge Antithese ersetzt.

[43]) Wiener Stud. X S. 196, 14.

[44]) *Qui modo* mit Usener, Epicurea S. 309, 8 Anm. nach P. Wolters zu schreiben, liegt eine Nothwendigkeit schwerlich vor.

Gnomol. cod. Par. 1168 f. 115r sq. = Maximus abb. Gnomol. 6[45])
Οὐδέποτε ὠρέχθην τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν. ἃ μὲν γὰρ ἐκείνοις ἤρεσκεν, οὐκ ἔμαθον· ἃ δ' ᾔδειν ἐγώ, μακρὰν ἦν τῆς ἐκείνων αἰσθήσεως.

Sen. Ep. mor. III 8 (29) 10
Numquam volui populo placere. nam quae ego scio, non probat populus: quae probat populus, ego nescio.

Ausserdem erwähne ich nur noch eine Anführung aus Plato[46]):

Plat. De legib. XI 12 p. 933 E flg.
Δίκην δὲ ἕκαστος πρὸς ἑκάστῳ τῷ κακουργήματι σωφρονιστύος ἕνεκα ξυνεπομένην προσεκτισάτω .... οὐχ ἕνεκα τοῦ κακουργῆσαι διδοὺς τὴν δίκην, οὐ γὰρ τὸ γεγονὸς ἀγένητον ἔσται ποτέ. τοῦ δ' εἰς τὸν αὖθις ἕνεκα χρόνον ἢ τὸ παράπαν μισῆσαι τὴν ἀδικίαν αὐτόν τε καὶ τοὺς ἰδόντας αὐτὸν δικαιούμενον, ἢ λωφῆσαι μέρη πολλὰ τῆς τοιαύτης ξυμφορᾶς.

Sen. De ira I 19, 7
Nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur: revocari enim praeterita non possunt, futura prohibentur.

Wenn an dieser Stelle Seneca, dessen mit einem *ut Plato ait* eingeführtes Citat nicht weiter als bis zu *prohibentur* reicht, fortfährt *et quos volet nequitiae male cedentis exempla fieri, palam occidet, non tantum ut pereant ipsi, sed ut alios pereundo deterreant*, so ist hierin ein in der Uebertragung selbst nicht berücksichtigtes Motiv aus den Worten des Plato verwendet: wir haben somit noch ein bemerkenswerthes Seitenstück zu dem ganzen Abschnitte Epist. mor. II 4 (16) 7—9 gewonnen.

———

[45]) Epicurea ed. Us. S. 157, 20 Fr. 187. Statt αἰσθήσεως hat διαθέσεως Par., διαθέσεως Max.

[46]) Genauere Kenntniss Platonischen Wortlauts zeigt sich auch anderwärts bei Seneca — vgl. De ira I 6, 5. II 20, 2. De tranqu. an. 17, 10 mit den von Gertz in seiner Ausgabe der Dialoge, und zwar zu De ira I 6, 5 wohl von ihm zuerst, nachgewiesenen Quellen —, mag diese Kenntniss immerhin eine vermittelte sein.

III. Epikurische Anklänge bei Seneca De tranqu. an. 9,2 und Epist. mor. XX 2 (119) 12: De brev. vit. 7,3 und 20,3: Epist. mor. VII 1 (63) 7: XVIII 2 (105) 7—8: XIX 6 (115) 1. 2. 18.

1. Die erste Hälfte der soeben betrachteten fünfzehnten unter den Κύριαι δόξαι des Epikur. ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὥρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν. enthält einen öfters wiederkehrenden und in der Folge gern angeführten und benutzten[47]) Gedanken jenes Lehrsystems, der vor allem in dem Briefe an den Menoikeus[48]) einen knappen Ausdruck in den Worten τὸ .. φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι gefunden hat. Zu den aus Seneca bisher beigebrachten Stellen wird man De tranqu. an. 9,2 *discamus .... desideriis naturalibus parvo parata remedia adhibere* hinzufügen dürfen. auch wohl Epist. mor. XX 2 (119) 12 .. *naturalibus desideriis* .. *quibus aut gratis satisfiat aut parvo.*

2. Die bei Iohannes Stobaeus (Floril. XVI 28) und in der Epikurischen Spruchsammlung des cod. Vatic. gr. 1950 (N. 14)[49]) erhaltenen Schlussworte des Epikurischen Fr. 204 Us.[50]) lauten nach der zuzweit genannten hier vollständigeren Textquelle εἷς ἕκαστος ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνήσκει. Der Dialog des Seneca De brevitate vitae. welcher auch sonst manche verwandte Ausführung enthält[51]). und in dem einmal Epikurs und seiner Lehre ausdrücklich Erwähnung geschieht[52]). liefert hierzu an zwei Stellen in bemerkenswerther Weise Entsprechendes: erstens die Aeusserung 7,3 *nihil minus est hominis occupati quam vivere.* und sodann die unwillige Frage 20,3 *Adeone iuvat occupatum mori?*

3. Die Worte des Seneca Epist. mor. VII 1 (63) 7 *mihi amicorum defunctorum cogitatio dulcis ac blanda est* hat Usener[53]) mit vollem Recht zu Epikur Fr. 213 gestellt. Wenn er aber aus Plutarch.

---

[47]) Vgl. Usener. Epicurea S. 396.

[48]) Laert. Diog. X 130 = Epicurea ed. Us. S. 63, 21.

[49]) Wiener Stud. X S. 192, 13; vgl. Usener ebd. S. 179 f.

[50]) Epicurea S. 162, 7. (Vgl. auch N. 410 des Gnomol. Vat. [cod. gr. 743] ed. Sternbach. Wiener Stud. XI S. 64.)

[51]) So 9, 4. 17, 6. 20. 1. 2.

[52]) 14, 2 *cum Epicuro quiescere.*

[53]) Epicurea S. 164, 14.

der Contra Epic. beat. 28 p. 1105 DE in der Wendung εἰ τοίνυν ἡδὺ πανταχόθεν ἡ φίλου μνήμη τεθνηκότος, ὥσπερ Ἐπίκουρος εἶπε, κτλ. den griechischen Wortlaut giebt, nur ἡδὺ ἡ φίλου μνήμη τεθνηκότος dem Epikur zuweist, so dürfte die von Seneca gebrauchte Umschreibung vielmehr auch als ein Anzeichen dafür betrachtet werden können, dass das πανταχόθεν in die Worte des Epikur selbst mit hineinzubeziehen sei. Als Verstärkung eines Adjectivums wird beispielsweise παντάπασιν verwendet in N. 38 der Epikurischen Spruchsammlung des cod. Vatic. gr. 1950[54]). Πανταχόθεν nebst seinem Gegensatze οὐθαμόθεν hat Epikur auch Sent. sel. X[55]).

4. Das bei Seneca Epist. mor. XVI 2 (97) 13 in lateinischer Uebertragung vorliegende Epikurfragment 532 Us.[56]), zu welchem bei Usener bereits mehrere Belege und eine freiere Anlehnung nachgewiesen sind, ist gewiss auch auf Sen. Epist. mor. XVIII 2 (105) 7—8 von unmittelbarem Einfluss gewesen[57]). Ich hebe folgende Sätze hervor: (§ 7) *Securitatis magna portio est nihil iniqui fecisse . . . tantum metuunt, quantum nocent nec ullo tempore vacant. . . .* (§ 8) *Tutum aliqua res in mala conscientia praestat, nulla securum . . . . . Nocens habuit aliquando latendi fortunam, numquam fiduciam.*

5. Die wiederholt erwähnte Epikurische Spruchsammlung des cod. Vatic. gr. 1950 hat aus einer Heidelberger Excerptenhandschrift, cod. Palat. gr. 129[58]), ausser mehrfacher Bestätigung eine Erweiterung ihres Bestandes um zwei Nummern erfahren. Da aufgrund der einschlägigen Untersuchungen Useners[59]) als erwiesen angesehen werden darf, dass eine derartige Sammlung von Seneca

---

[54]) Wiener Stud. X S. 194,7.

[55]) Laert. Diog. X 142 = Epicurea ed. Us. S. 73,17. Mit dem Gegensatze οὐθαμῇ gebraucht es Polystratus De inani contempt. III^b 2 f., Hermes XI S. 407 ed. Gomp.

[56]) Epicurea S. 321 f. Vgl. oben S. 563 f.

[57]) Kaum gilt dies von Ep. mor. III 6 (27) 2. — Dagegen vergl. man noch Philodemus De sanctit. H. V.² II 49 S. 21 ed. Gomp.

[58]) Auf ihn hat M. Treu aufmerksam gemacht. Vgl. Usener Wien. Stud. XII S. 1 f.

[59]) Vgl. Epicurea S. LV f. und S. 132, 3 Anm., Wiener Stud. X S. 186 f. und XII S. 2 f.

öfters benutzt worden ist, so wird es nicht verwunderlich erscheinen, wenn auch für den einen der zwei neuen Sprüche sich Spuren einer Anlehnung bei Seneca vorfinden. Dies scheint thatsächlich bezüglich des ersten derselben der Fall zu sein, welcher wohl folgendermassen herzustellen ist: μυρ⟨ίαν μειρ⟩ακιείαν κατὰ[60]) τὴν ἐν λόγοις εὐρυθμίαν παραιτητέον· μικρὰ γὰρ θαυμαζομένη μεγάλων στερίσκεται. In ganz auffallender Weise entspricht dem der hundertundfünfzehnte Brief des Seneca. Man könnte jene Epikurische Sentenz geradezu sein Thema nennen. Im Besonderen wird, wer sich der im vorhergehenden Abschnitt[61]) skizzirten Gewohnheiten des Seneca bei Uebertragungen erinnert, zugestehen, dass die Worte in § 2 *non est ornamentum virile concinnitas* als eine Wiedergabe des ersten Theils derselben gelten können[62]). Ausser dieser Hauptstelle beachte man namentlich § 1 *Nimis*[63]) *anxium esse te circa verba et compositionem, mi Lucili, nolo: habeo maiora, quae cures*, und § 18 *Ad hanc tam solidam felicitatem . . . non perducent te apte verba contexta et oratio fluens leniter.* Auch an anderen Stellen handelt Seneca von Stil und Redeweise, und bisweilen in ähnlichen Aeusserungen und Wendungen[64]), doch ist wohl nirgends der gleiche Schluss, wie hier, gerechtfertigt.

IV. Das Brieffragment des Metrodor von Lampsakos bei Seneca Epist. mor. XVI 4 (99) 25.

An zwei Stellen seiner Epistulae morales, XVI 3 (98) 11 und XVI 4 (99) 25, führt Seneca Worte aus den Briefen[65]) des Epikureers Metrodor an seine Schwester[66]) an. Während dieselben dort nur in lateinischer Uebertragung gegeben werden, findet sich

[60]) Μυρακιείαν καὶ die Handschrift: μειρακιείαν κατὰ bereits Usener a. a. O. S. 3.

[61]) Man vgl. auch Abschn. IV.

[62]) Sie scheinen sogar die Lesung μειρακιείαν zu sichern.

[63]) Dies bestätigt vielleicht das μυρ⟨ίαν⟩ bei ⟨μειρ⟩ακιείαν.

[64]) Besonders Ep. mor. XVI 5 (100) 1. 10. 11; vgl. auch ebd. IX 4 (75) 3. 7, XIX 5 (114) 22, V 5 (46) 2.

[65]) Vgl. Usener, Epicurea S. LVf.

[66]) Sie hiess, wie aus Laert. Diog. X 23 = Epicurea ed. Us. S. 368, 5 bekannt ist, Batis.

hier ein merksamer Ausspruch auch in der Originalgestalt. diese selbst jedoch ist infolge starker Entstellung in den Senecahandschriften erst auf das Neue zu ermitteln.

Seneca sagt zu Beginn des § 25 *Illud nullo modo probo, quod ait Metrodorus: esse aliquam cognatam tristitiae voluptatem, hanc esse captandam in eiusmodi tempore. Ipsa Metrodori verba subscripsi.* Es folgt im cod. Bambergensis nach der Weidnerschen Collation bei Windhaus[67]): ΜΗΤΡΟΔΟΡΟΥ ΕΠΙCΤΟΛΛ[68])ωΝΤ ΡΟC ΤΗΝ ΑΑΔΕΑΦΗΝ ΕCΤΙΝ ΓΑΡ ΠΟC ΗΛΟΝΗΝ ΚΥΤΤΗCΟΥΤΤΕΙΝ ΚΑΤΑ ΤΟΥΤΟΝ ΤΟΝ ΚΑΤΡΟΝ. Dies hatte der nicht mehr vorhandene Argentoratensis, die andere Haupthandschrift, nach der von Körte[69]) mitgetheilten Büchelerschen Collation so: ΜΗΤΡΟΛΟΡΟΥ ЄΠΙCΤΟΛΑωΝ ΤΡΟCΤΗ || ΝΑΔЄΑΦΗΝ ЄCΤΙΝ ΓΑΡΤΙΟC ΗΛΟΝΗΛΙ (od. Ν) ΚΥΤΤΗCΟ|ΥΤ (od. C) ΤЄΙΝΚ (Ras. v. 1 Buchst.) ΑΤΑΤΟΥΤΟΝ ΤΟΝ ΚΑΤΡΟΝ. Aus der sich anschliessenden ausführlichen Kritik sei das Folgende hervorgehoben: (§ 26) *de quibus non dubito, quid sis sensurus. quid enim est turpius, quam captare in ipso luctu voluptatem, immo per luctum et inter lacrimas quoque, quod iuvet, quaerere? ... utrum tandem est aut incredibilius aut inhumanius non sentire amisso amico dolorem an voluptatem in ipso dolore aucupari?* (§ 27) ... *quid, tu dicis miscendam ipsi dolori voluptatem? ... ipsum vis titillare maerorem: utrum honestius dolor ab animo submovetur an voluptas ad dolorem quoque admittitur? admittitur dico? captatur et quidem ex ipso.* (§ 28) *'Est aliqua, inquit, voluptas cognata tristitiae'. ... ipsum dolorem scrutamur, an aliquid habeat iucundum circa se et voluptarium?* (§ 29) ... *non te pudet luctum voluptate sanare?*

Die das Bruchstück einleitenden Worte enthalten die genauere Quellenangabe[70]) Μητροδώρου ἐπιστολῶν πρὸς τὴν ἀδελφήν[71]). Das

[67]) Variet. lect. ad L. Annaei Senecae Epist. e cod. Bamb. enot. (Progr. Darmst. 1879) S. 21.

[68]) A? Vgl. Bücheler bei A. Körte, Metrodori Epic. frgm., Jahrbüch. f. cl. Phil. Supplbd. XVII. S. 556.

[69]) Vgl. Anm. 68.

[70]) Aehnlich Ep. mor. XVI 2 (97) 4 und ebd. XIX 5 (114) 5.

[71]) Man hat auch eine Buchzahl darin herstellen wollen; zuerst Schweighäuser in seiner Ausgabe der Briefe II S. 385 (vgl. S. 94).

Bruchstück selbst hat Schweighäuser[72]), der über frühere Versuche berichtet, folgendermassen hergestellt: Ἔστιν γάρ τις ⟨λύπῃ συγγενὴς⟩ ἡδονή, ἣν κυνηγετεῖν κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν. Ich nenne hiernach Fr. Haase, der in seiner Ausgabe[73]) liest: Ἔστιν γάρ πως ἡδονή τις λύπῃ ⟨συμφυὴς, ἣν χρὴ θεραπεύ⟩ειν κ. τ. τ. κ. Darauf sind gefolgt die Herstellungen von H. H. A. Duening[74]): Ἔστιν γάρ τις ἡδονὴ τῇ λύπῃ συγγενής· θηρευτέον ταύτην κ. τ. τ. κ.; von H. Usener[75]): Ἔστιν γάρ τις ἡδονὴ διὰ λύπης θηρευτέα κ. τ. τ. κ.; von O. Rossbach[76]): Ἔστιν γάρ πως ἡδονή τις συγγ⟨εν⟩ὴς λύπ⟨ῃ· θηρευτέον ταύτ⟩ην κ. τ. τ. κ.; von U. v. Wilamowitz-Möllendorff[77]): Ἔστιν γὰρ π⟨ρ⟩ὸς ἡδονὴν λύπης συγγένεια κ. τ. τ. κ.; und von F. Bücheler[78]): Ἔστιν γάρ τις ἡδονὴ λύπῃ συγγενὴς, ἣν χρὴ θηρεύειν κ. τ. τ. κ. Keiner dieser Lösungsversuche, deren Zusammenstellung einen Ueberblick über den dermaligen Stand der Frage gewährt, hat einen ganz nahen Anschluss an die Ueberlieferung erzielt, auch lassen sich gegen den grösseren Theil derselben unschwer noch andere Einwände erheben, sowohl aus ihnen selbst heraus, als unter Vergleichung der Wiedergabe und der Kritik des Bruchstücks vonseiten des Seneca.

Das Problem, den überlieferten Schriftcharakteren und dem Wortlaut des Seneca zugleich gerecht zu werden, löst wohl folgende Herstellung: ЄCΤΙΝ ΓΑΡ Π⟨ЄΝΘ⟩ΟC ΗΔΟΝΗΙ[79]) CΥΓΓ⟨Є⟩Ν⟨Є⟩C ΦΥ⟨ΛΑ⟩ΤΤЄΙΝ ΚΑΤΑ ΤΟΥΤΟΝ ΤΟΝ ΚΑΙΡΟΝ. Dass das spröde Material der Ueberlieferung hierin vollständig zur Geltung kommt, ist klar. Aber auch der Wortlaut bei Seneca stimmt hiermit überein. Mag dort die Wahl der Worte öfters, und in der eigentlichen Uebertragung auch der logische Aufbau und die Satzfügung

72) Vgl. Anm. 71.

73) III S. 324.

74) De Metrodori Epic. vita et scriptis. (Lpz. 1870) S. 45 f. Fr. 5.

75) Epicurea S. 164, 6 Anm.

76) De Senecae Philosophi libror. rec. et em. (Brsl. 1887) S. 157 f. Er giebt die Möglichkeit einer anderen Lösung selbst zu.

77) Commentariol. gramm. III (Gött. 1889) S. 14.

78) Bei Körte, der a. a. O. S. 556 Fr. 34 sich dieser Fassung anschliesst.

79) Die Lesart ΗΛΟΝΗΑΙ lässt noch deutlicher, als die Lesart ΗΛΟΝΗΝ die Dittographie hervortreten.

frei behandelt sein, so lassen sich doch aus dem erschlossenen Original die Abweichungen in allen Punkten mühelos erklären. Sein *esse aliquam . . . hanc esse captandum* (§ 25) konnte Seneca wohl dem griechischen ἔστιν . . . φυλάττειν entnehmen. Die Worte (§ 26) *quid enim est turpius, quam captare in ipso luctu voluptatem, immo per luctum* — dieser Zusatz ist zu beachten. — und (§ 29) *non te pudet luctum voluptate sanare?* bestätigen die Herstellung πένθος: hingegen erweist sich die Wendung *esse aliquam cognatam tristitiae voluptatem* (§ 25, vergl. § 28) als Erzeugniss einer freieren Aneignung des griechisch ausgedrückten Gedankens, und es ist bezeichnend, dass und wie in der folgenden Auseinandersetzung zu wiederholten Malen (§ 26—28) der Ausdruck *dolor*, einmal (§ 27) auch *maeror* erscheint. Wollte man aber entgegenhalten, die Wiederholung in § 28 '*Est aliqua, inquit, voluptas cognata tristitiae*' erheische bei Herstellung des griechischen Fragments die Erreichung einer möglichst wörtlichen Uebereinstimmung, so wäre darauf zu erwidern, dass Seneca in § 28 eben nur den Anfang seiner eigenen freien Uebertragung wiederholt, und ferner, dass man auf ein solches 'inquit' an sich nicht allzuviel Gewicht bei ihm legen darf. Wessen man sich in derartigen Fällen sogar versehen kann, zeigt Ep. mor. XX 2 (119) 13—14 *Quaeris, quali mensa, quali argento, quam paribus ministeriis et laevibus adferatur cibus? nihil praeter cibum natura desiderat.*

> '*num, tibi cum fauces urit sitis, aurea quaeris*
> *pocula? num esuriens fastidis omnia praeter*
> *pavonem rhombumque?*'[80])

. . . . *egregie itaque Horatius negat ad sitim pertinere, quo poculo aqua aut quam eleganti manu ministretur. nam si pertinere ad te iudicas, quam crinitus puer et quam perlucidum tibi poculum porrigat, non sitis.* Daneben sei auch an das Verfahren in Ep. mor. III 1 (22) 14—15 erinnert, welches aus der alles Nothwendige enthaltenden Anführung im zweiten Abschnitte dieser Untersuchungen (S. 566) zur Genüge erhellt.

---

[80]) Hor. Sat. I 2, 114—116.

XX.

Eine bisher unbekannte mittelalterliche lateinische Uebersetzung der Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις des Sextus Empiricus.

Von

Clemens Baeumker in Breslau.

Es ist bekannt, welch gewaltigen Aufschwung die philosophische Entwickelung des lateinischen Abendlandes um die Wende des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts erfuhr. Die nächste Veranlassung zu diesem Wandel lag, wie allgemein zugestanden, in dem Zusammenstoss des nach Erweiterung und Vertiefung seiner Anschauungen ringenden abendländischen Geistes mit der überreichen Gedankenwelt, zu der die zahlreichen Uebersetzungen aus dem Arabischen ins Lateinische den Zugang aufschlossen. Eine gewaltige Fülle antik hellenischen Gutes, das der arabisch redenden Welt in weit grösserem Umfange zugänglich geworden war als dem lateinischen Abendlande, zusammen mit dem, was orientalische Weise zur Erklärung und Weiterbildung desselben geleistet hatten, strömte in raschestem Verlauf den abendländischen Stätten des Wissens zu.

Solcher Ueberraschung gegenüber war es schwer, eine ruhige Haltung zu gewinnen. Begeisterte Annahme und verwerfende Zurückweisung stehen sich schroff gegenüber. Das Schicksal des Aristoteles an der Pariser Hochschule beleuchtet die Verhältnisse dieser Entwickelungstufe.

Doch bald erwachte Selbstbesinnung und kritische Unterscheidung. Man lernt das neuplatonische emanatistische Element aus

dem, was als Aristotelisch dargeboten war, mehr und mehr ausscheiden.

Dieser kritische Geist lässt auch das Verlangen nach direkten Uebertragungen der philosophischen Werke, vor allem des Aristoteles, unmittelbar aus dem Grichischen, entstehen. Robert Greatheat, Albert der Grosse und besonders Thomas von Aquin suchen solche bei des Griechischen kundigen Männern zu veranlassen. Nicht nur dem Aristoteles, sondern auch andern Philosophen kommt diese Uebersetzerthätigkeit zu Gute. So übertrug Wilhelm von Moerbeke unter anderm auch die στοιχείωσις θεολογική des Proklus aus dem Griechischen ins Lateinische, eine Uebersetzung, die am 18. Mai 1268 zu Viterbo vollendet wurde[1]).

Dass unter den um diese Zeit entstandenen Uebertragungen griechischer Philosophen auch die einer Schrift des Sextus Empiricus, nämlich der drei Bücher Πυῤῥωνείων ὑποτυπώσεων, sich befand, war bis jetzt unbekannt. Nirgendwo, soweit ich sehe, ist die Thatsache verzeichnet.

Die fragliche Uebersetzung findet sich in der aus St. Victor stammenden Handschrift der Pariser Nationalbibliothek, fonds latin Nr. 14 700, welche ich vor kurzem infolge der freundlichen Vermittelung des Kgl. Preussischen Cultusministeriums und der entgegenkommenden Liberalität der Pariser Bibliotheks-Verwaltung hier in Breslau zu anderm Zwecke benutzen konnte. In dieser Miscellanhandschrift ein Werk des Sextus Empiricus zu suchen, war allerdings kein naheliegender Gedanke. Im Texte fehlt der Verfassername, und auch der Buchtitel ist entstellt. Dem entsprechend ist die Bezeichnung der Abhandlung im Inventaire des manuscrits latins de Saint-Victor. Bibliothèque de l'école des chartes, XXX (1869), S. 40, einfach: *Irroniarum informationum libri.* Das alte Inhaltsverzeichnis auf fol. 1v der Handschrift und der Vorvermerk des Rubrikators zu Buch II nennt zwar einen Verfasser, aber — den Aristoteles (fol. 1v: *Quatuor libri aristotelis*

[1]) Vgl. Otto Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg i. Br. 1882. S. 271—272. Irrige Angaben von Quétif-Echard, Leclerc und Wüstenfeld über die Vorlage dieser Uebersetzung werden bei Bardenhewer richtig gestellt.

pyromarum; fol. 98v col. b: *incipit liber secundus aristotelis*). Nicht nur neuplatonisierende Schriften werden diesem also unbedenklich angehängt, sondern auch ein Werk, in dem gegen den Aristoteles selbst und gegen die Peripatetiker ausdrücklich angekämpft wird.

Dass die Uebersetzung direkt aus dem Griechischen geflossen ist, beweist ihr ängstlicher Anschluss an den Originaltext. Wort für Wort ist übertragen, auch ἄν in der z. B. bei Wilhelm von Moerbeke gewöhnlichen Weise mit *utique*. Die griechische Wortstellung ist überall beibehalten.

Als Entstehungszeit ist die zweite Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts mit Sicherheit anzunehmen. Der Anfangstermin bestimmt sich durch den Anfang dieser ganzen Uebersetzerthätigkeit direkt aus dem Griechischen; der Endtermin durch das Alter der Handschrift. Zwar kann diese nicht noch dem XIII. Jahrhundert angehören, wie das Inventaire in der Bibl. de l'école des chartes (a. a. O.) angiebt, da dieselbe vielmehr, wie aus einer Notiz auf fol. 246r hervorgeht, erst nach den ersten Jahren des XIV. Jahrhunderts entstanden ist. Aber da wir es in dem Codex mit einer Kalligraphen-Handschrift zu thun haben, so enthält derselbe nicht die erste Niederschrift, sondern die Copie einer ältern Vorlage.

Ueber den Verfasser der Uebersetzungen weiss ich nichts mit Sicherheit anzugeben. Des Aufstellens von blossen Vermutungen enthalte ich mich.

Wenn der Titel im Index der Handschrift (s. o.) von vier Büchern redet, so hat das darin seinen Grund, dass (bei § 168 des dritten Buches: p. 160, 23 Bekker) der Uebergang zur Ethik durch Absatz und Initiale markiert ist. Doch fehlt an dieser Stelle im Text die Bezeichnung des Buchschlusses, die am Ende von Buch I und Buch II gegeben ist. Der Text rechnet also wohl, wie das griechische Original, nur drei Bücher.

Zur Charakteristik gebe ich den Anfang der drei, bezw. vier, Bücher und den Schluss des Ganzen (mit berichtigter Interpunktion).

Fol. 83r col. a: Irroniarum informacionum liber primus. Querentibus aliquam rem uel inuencionem consequi oportet uel negacionem inuencionis et incomprehensibilitatis confessionem inquisicionis[2]), propter quod

[2]) *Vor* inquisicionis *ist die Uebersetzung von* ἐπιμονήν *ausgefallen.*

fortassis et in hijs que secundum philosophiam queruntur hij quidem inuenisse uerum dixerunt, hij uero asseruerunt non possibile esse comprehendi, hij autem adhuc querunt. et inuenisse quidem putant qui proprie uocantur dogmatici, ut hij qui circa aristotelem et epicurum et stoicos et quidam alij: tanquam uero de [quidam alij][3]) incomprehensibilibus enunciauerunt qui circa clitomachum et acarneadum (*sic!*) et alij academiaci; querunt autem skeptici. unde racionabiliter uidentur sumpme[4]) filosofie tres esse: doematica (*sic!*), academiaca, skeptica. de alijs quidem igitur alijs congruet dicere, de skeptica vero secta[5]) in presenti nos dicemus, illud predicentes, quia de nullo eorum que dicentur certificamus tanquam sic se habente omnino sicut dicimus, sed secundum quod nunc indicetur[6]) nobis historice de unoquoque annunciamus.

Fol. 98v col. b: Explicit liber primus pirronarum (*sic!*). incipit liber secundus aristotelis. (Fol. 99r col. a:) Quoniam autem questiones[7]) que est contra dogmaticos (*sic!*) pertransiuimus, unamquamque parcium eius que uocat[8]) philosophia celeriter et formaliter pertransiemus, prius respondentes ad eos qui semper clamant quod nec querere nec intelligere omnino preter[9]) skepticus de hijs que dogmatizantur ab eis.

Fol. 117r col. a: Explicit liber liber (*sic!*) secundus. incipit liber tercius irroniarum informacionum. De logica quidem igitur parte e que dicitur philosophia[10]) informacione hec sufficienter dicta sunt utique. eodem igitur descriptionis modo et naturalem partem eius aggredientes[11]) ad unumquodque eorum que dicuntur ab eis localiter dicemus.

Fol. 124v col. a (*entsprechend l. III § 168, p. 160, 23 Bekker*): Relinquitur autem ethica que uidetur circa discrecionem bonorum quoque et malorum.

Fol. 132v col. a: . . . propter quod aliquando quidem graues persuasionibus aliquando et debiliores appetences[12]) non piget raciones interrogare qui a skepsi motus est, apte, tanquam sufficienter sibi multociens ad perficiendum propositum.

---

[3]) *Die eingeklammerten Worte sind aus dem Voraufgehenden fälschlich wiederholt.*

[4]) *d. h.* summae.

[5]) *Hinter* secta *fehlt die Uebersetzung von* ὑποτυπωτικῶς (*im Anfang von Buch II mit* formaliter *wiedergegeben*).

[6]) κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον. *Veränderung in* uidetur *ist wohl nicht nötig.*

[7]) *zu lesen* questionem.

[8]) *Zu lesen* uocatur.

[9]) *Zu lesen* potest.

[10]) τῆς λεγομένης φιλοσοφίας. *Vielleicht* eius que dicitur philosophia.

[11]) *Nach* aggredientes *ist* non *ausgefallen.*

[12]) φαινομένους. *Es ist wohl zu lesen* apparentes.

XXI.

Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie.

Von

J. Freudenthal in Breslau.

(Fortsetzung.)

Der Verstand (ratio) führt uns durch die sinnliche Welt, indem er aus Einzelnem das Allgemeine erschliesst: die Vernunft (mens) leitet uns durch die Welt der reinen Geister, indem sie mit Hilfe vollendetster begrifflicher Erkenntniss die von der Materie getrennten Formen erfasst. Aber Verstand und Vernunft bilden die unteren Stufen des Wissens; sie führen uns nur bis zur Schwelle der höchsten Erkenntniss. Ueber der sinnlichen und der geistigen steht die allerhöchste Welt (mundus suprasupremus), die Gottheit [1]). Zu ihr gelangen wir nicht auf dem Wege verstandes-

[1]) Theor. an. p. 130: (Ad secretum secretorum) triplex patet aditus, per triplicem discursum triplicemque statum productus. Primus aditus patet per mundum sensibilem . . . hujus est clavis ratio colligens ex particularibus universalia, ex natura componens scientiam. Secundus autem per mundum medium, quem, postquam ratio discurrendo per universalitatem rerum erit extenuata, adeo ut formas a rebus abstractas et impermistas comprehendere nequeat, Intellectum una sibi in subsidium advocans, fortiter transcendit . . . quae quidem abstractione formae a materia purgatiorem se reddit et objecto similiorem. Hujus clavis est mens et perfectissima intellectus theoria. . . . Tertius per supremam simpliciter lationem; non ad motum corporis sed ad simplicem animi radium comparandum. Ens optimum mens humana fortiter accedens lucido sanctitatis oculo intuetur coram ut fiat beata. Hujus clavis est fides, per summum supremae lucis candorem purgata simul et illuminata. — Zu dieser und allen übrigen von Digby vorgetragenen Lehren von der Schau

oder vernunftmässiger Erkenntniss. Discursivem Denken und logischer Schlussfolgerung müssen wir entsagen, wenn wir das Geheimniss der Geheimnisse schauen wollen[2]).

Den einzig sicheren Weg zu Gott führt uns der durch seine Gnade uns eingegebene, durch den Glanz des höchsten Lichtes erhellte Glaube. Wir denken, erkennen, erschliessen nicht die Gottheit, sondern schauen sie, sehen auf anagogischem Wege im Sinnlichen das Himmlische und glauben an das, was eine göttliche Erleuchtung uns offenbart[3]). Unser Geist, der göttlicher Art ist,

Gottes und der Erleuchtung des Geistes durch göttliche Gnade bieten die Schriften der Theosophen hellenistischer und patristischer Zeit, des Mittelalters und der Renaissance zahllose Parallelen dar. Nur auf die sicheren oder wahrscheinlichen Quellen Digbys aber soll hier auf Grund seiner eigenen Angaben und des Wortlautes seiner Erörterungen verwiesen werden.

[2]) Für die Unterscheidung einer unteren, mittleren und allerhöchsten Welt beruft sich Digby selbst (Theor. an. p. 133f.) auf Reuchlin (cfr. De arte cabb. p. 20a. 28b). Andeutungen derselben findet er bei dem falschen Dionysius (De coel. hier. c. 1 u. 2) und Faber Stapulensis zu diesen Stellen (Theor. an. p. 128. 133 f.). — Wie Digby eifert Reuchlin, Dionysius Areopagita (cfr. De coel. hier. II, 4; De myst. theol. I, 1) und anderen Mystikern folgend gegen die Anwendung des Syllogismus in göttlichen Dingen (De verb. mir. p. 15a; De arte cabb. p. 5a. 25a u. s.). — Nur scheinbar Abweichendes lehrt Reuchlin, wenn er Verstand (ratio) und Vernunft (mens) zwar dem Glauben (fides) unterordnet, aber diesen auf die Vernunft unmittelbar einwirken und zu einer Vernunftthätigkeit werden lässt. So De verbo mirif. p. 11b und De arte cabb. p. 25a. — Ganz Entsprechendes lehren die alten Neuplatoniker von der intuitiven über Verstand und Vernunft stehenden Gotteserkenntniss, zuerst Philon und Plotin, sodann Proklus, welcher der Anschauung Digbys noch näher kommt. Auf Proklus beruft sich Cornelius Agrippa (De occ. phil. l. III c. 5).

[3]) Ib. p. 124: Valedicto itaque syllogismo logico et ratione discurrente, anagoge opus ipsi menti visionique subtilissimae fortissimaeque: Quae rationi repugnantia revelabit arcana quidem et miranda: quibus simpliciter notitiis credendum utique est, quia illa explicare plus est quam nostrae rationes sufficiant. Prae excellentia tanta rationi contraria visa sunt, quia superant rationem. Vgl. p. 82f. 84. 125. 130 u. 261. — Ueber die Anagogie vgl. Dion. Areop. De coel. hier. I, 2. 3. II, 1. 2. 5 u. s. — Dass göttliche Gnade allein uns zur Gotteserkenntniss führen könne, lehrt Digby mit dem Areopagiten (De coel. hier. I, 1. IV, 1; De eccl. hier. 1, 2; De div. nom. I, 1. IV, 7) und Reuchlin (De arte cabb. p. 5a. 26b; De verb. mir. p. 11a. 13a). — Reuchlin betont auch hier und anderswo den einzigen Werth des Glaubens für die Erkenntniss Gottes. Aber bei ihm richtet sich der Glaube auf den Inhalt der in heiligen

wendet sich zu seinem Principe hin und erblickt in seinem Innern das göttliche Licht, von dem es erhellt ist, das Gottes Gnade in ihm entzündet hat[4]).

Es ist eine des göttlichen Namens würdige, auf übernatürlichem Wege dem Menschen verliehene Macht, die wunderbare Geheimnisse uns enthüllt, die uns der Vernunft scheinbar Widersprechendes lehrt, das aber nur jenseits aller Vernunfterkenntniss, also auch jenseits aller Wissenschaft liegt[5]). Durch sie schauen wir das vollkommenste Sein, werden Eins mit Gott und erlangen wahre Glückseligkeit[6]).

Schriften offenbarten Lehre: bei Digby dagegen auf gewisse im eigenen Innern sich offenbarenden Erscheinungen, auf die durch unmittelbare göttliche Erleuchtung uns gewährten Aufschlüsse über die allerhöchste Welt. Hierin schliesst sich Digby Cornelius Agrippa an (De occ. phil. III c. 5 u. 6). Auf Nicolaus von Cusa, den Reuchlin (De arte cabb. p. 20b) anführt, darf man nicht hinweisen, denn ihn hat Digby nicht gekannt.

[4]) Ib. p. 77: Cujus desiderio flagrans intellectus non recurrit ad effectum sui splendoris, sed interius inflectit se ad principium suum, tanquam ad primam causam per se: eodemque excedit, non sequens materiam physicam quam perficit: sed interius per simplicitatem suam remeando, exit a se per contemplationem primae simplicitatis summae, erigens se omni conatu ad materiam metaphysicam, quam non accendit, sed accenditur ab eadem, cognoscitque ipsam beneficio luminis quod accepit ab ea. — Ebenso p. 84 f. — Vgl. Mars. Ficinus zu Dion. Areop. De div. nom. I, 1: in animo pio ad Deum accedente subito tandem divinum ex alto lumen accendi, quod quidem se ipsum intus alat.

[5]) Ib. p. 128 heisst es im Anschlusse an Faber Stapulensis (zu Dion. Areop. De coel. hier. c. 1): Divino nomine dignam, talem ad se capiendam, potentiam requirit prima rerum origo. Haec neque ratio neque discursus, neque intellectus, neque intellectio, neque mens neque visio ut est in mente, sed quaedam illuminatio per visionem divinam et potentiam secretiorem, praeter solitum naturae cursum, homini maiorem in modum subministratam. Vgl. ib. p. 124. 130. 261. An anderem Orte wird dagegen die Wissenschaft als dem Verstande (ratio), der Glaube als dem Geiste (mens) einwohnend angesehen (p. 386), wie Reuchlin nach Nicolaus v. Cusa (De doct. ignor. I c. 10: De Beryllo c. 25 u. s.) lehrte (De verb. mir. 27a: De arte cabb. 5a. 24b. 25a).

[6]) Ib. p. 272: Visio divinae lucis, qua Deo unitur, perfectam in nobis fidem creavit. Vgl. oben S. 579. — Auf die Quellen seiner Lehre von der Schau Gottes hat Digby selbst hingewiesen (p. 128. 250. 260 f.). Er nennt den Areopagiten (vgl. De div. nom. IV, 5. VII, 1 u. s.) Marsilius Ficinus (vgl. In Platon. or. VII c. 21 p. 1377 ed. 1576; in Plotin. enn. I c. 8 u. s.) und

Niemand aber glaube, dass solche Erkenntniss Gottes uns mühelos gegeben werde[7]). Um sie zu erlangen, bedürfen wir langer Vorbereitung. Erst wenn wir alle 'Thore der Erkenntniss' durchschritten haben, über vielfache 'Stufen des Wissens' emporgestiegen sind, lässt Gottes Gnade uns seine Herrlichkeit schauen. 'Sei weise und sorgsam', so ruft Digby dem Leser zu, 'und ich führe Dich durch fünfzig Thore Einer Erkenntniss und durch zwei und dreissig Erkenntnisse Einer Erkenntniss, und das durch Offenbarung und Gnade des einzigen Gebers, des einzig Offenbarenden, des einzig erkennenden Einzigen[8]).

Diese 'Thore und Wege der Erkenntniss' sind die von Reuchlin dem 'Buche der Schöpfung' und anderen kabbalistischen Schriften entlehnten. Finsterniss, die vier Elemente, das himmlische Licht, das Wasser über und unter dem Firmament, Meer, Pflanzen, Samen, Holz, Frucht der Erde, Sterne des Himmels, Zeiten, Tage, Jahre, so heissen einige dieser fünfzig Thore, unter denen also die verschiedenen Arten der Geschöpfe und ihrer Beziehungen zu einander verstanden werden[9]). Mit den zwei und dreissig 'Wegen der Erkenntniss' aber bezeichnet Digby alle Arten von Gott aus-

---

Faber zu Dionysius (a. a. O.). Daneben sind Reuchlin (De arte cabb. p. 20a. 25a) und Cornelius Agrippa (De occ. phil. III c. 6; De tripl. rat. c. 5), aber auch die älteren Neuplatoniker, wie Philon, Plotin und Porphyr, die er nicht selten nennt, wahrscheinlich von ihm benutzt worden. Von den Scholastikern, die ebenfalls die 'visio intuitiva Dei' als höchste Stufe der Erkenntniss betrachten (vgl. Thom. Aqu. S. th. I, 12, 5: De ver. qu. 10 art. 11), unterscheidet ihn ihre Lehre, dass die Schau Gottes im irdischen Dasein unerreichbar, erst nach dem Tode durch das lumen gloriae dem Menschen zu Theil werden könne (Thom. Aqu. S. th. I, 12, 13; in l. Boeth. De trin. qu. 6 art. 3). Digby dagegen lehrt mit zahlreichen Theosophen, dass wir durch eine specialis illustratio zur Anschauung Gottes schon in diesem Leben gelangen können.

[7]) Ib. p. 97: Hanc (sc. intelligentiae speciem divinam) si speras prae amore, aut sudore (dii enim vendunt omnia hominibus labore) uno aut paucis gradibus revelandum, haec inquam est spes amentis potius quam amantis, et supra fortem simul sapientis.

[8]) Ib. Sis ergo sapiens et subtilis in verbis meis . . . et deducam te per quinquaginta portas intelligentiae unius, et per triginta duas intelligentias intelligentiae unius, idque per revelationem gratiamque solius dantis, solius aperientis, solius intelligentis unius (vgl. ib. p. 202f. 206f.).

[9]) Ib. p. 203f. ganz nach Reuchlin De arte cabb. p. 52b. 53b.

gehender geistiger Thätigkeit. Als Beispiele seien die ersten zehn genannt. Sie heissen: die wunderbare, die heiligende, die absolute, die nackte, die glänzende, die wiederstrahlende, die einprägende, die wurzelhafte, die triumphierende, die vollkommene Intelligenz[10]). Dass nun mit derartigen unklaren Phantasien wissenschaftliche Erkenntniss nichts gemein hat, leuchtet von selbst ein.

Doch auch wer alle Pforten der Erkenntniss durchschritten hat, wer auf den Wegen der Erkenntniss bis zum letzten Ziele gelangt, wer einer Anschauung Gottes durch seine Gnade gewürdigt worden ist, kann ein vollkommenes Wissen des göttlichen Wesens nicht erlangen. Unsere Natur, so erklärt Digby, kann den Spuren der Gottheit nicht folgen; die Worte fehlen, das Unendliche auszudrücken; die geistige Kraft ist zu schwach, es zu erfassen; die Anschauung, die alle Hilfsmittel der Wissenschaft begrenzt, tritt in ein mystisches Dunkel ein[11]). Man glaube daher nicht, zu

[10]) Ib. p. 206f. — Als Beweis für die oft sclavische Abhängigkeit Digbys von Reuchlin diene folgende Zusammenstellung:

Digby (Theor. an. p. 206):	Reuchlin (De arte cabb. p. 51b):
Quorum series a summo horizonte aeternitatis ad imam corruptionis basin ducta triginta duas intelligentiae semitas statuit, hoc more enumerandas. Prima dicitur miraculosa a quibusdam nominata occulta: haec est linea (l. lumen) dans intelligere praecedentia sine principio, nominaturque Gloria prima, quoniam nulla creaturarum mera essentiae ejus occultae ... valet appropinquare etc.	.. triginta duae semitae a summo culmine ad ima basis tendunt hoc modo notandae, quarum prima est intelligentia miraculosa ... sed recentius multo nominabitur i. occulta ... Est autem lumen dans intelligere praecedentia sine principio, nominaturque gloria prima quoniam nulla creaturarum mera essentiae ac veritati ejus valet appropinquare etc.

In diesen Auszügen, die mehrere Seiten füllen, nennt Digby zahlreiche von Reuchlin angeführte Theosophen, diesen selbst aber nur bei einem untergeordneten Punkte (p. 207), eine Unredlichkeit, die sich nur mit der zur Zeit Digbys noch üblichen Ungenauigkeit des Citierens entschuldigen lässt. — Da die zwei und dreissig semitae von Reuchlin intelligentiae genannt werden, bezeichnet sie Digby als 'intelligentias unius intelligentiae'.

[11]) Theor. an. p. 104: quam (sc. substantiam universi) tu facilius intelligere, quam ego exprimere possum. In hujus modi (sic) enim regit intentio animi et abundat; deficiunt autem voces. Infinita vestigia naturae nostra insequi non valet, ut docet Dionys. in libro de myst. theol. Contemplatio omnia scientiae praesidia terminans mysticam ingreditur caliginem. — Die Lehre, dass Gott un-

wissen, was man nicht weiss. Das erste Princip ist keinem Menschen offenbar, das Dunkel wird nie zum Lichte. In sich sonnenhell, ist es uns verborgen; es entzündet unser Licht zugleich und löscht es aus, so dass wir erkennend nichts zu erkennen vermögen[12]).

Ueber den Widerspruch, der in diesen Worten oder richtiger in der ganzen Lehre von der Schau Gottes liegt, ist Digby nicht hinausgekommen. Ja er schwelgt geradezu in der Ausmalung dieses Widerspruchs. Es giebt keinen Geist, so lehrt er an anderem Orte und keine Fähigkeit des Sprechens oder Schreibens, die auch nur den geringsten Theil des göttlichen Wesens fassen könnte. Und doch wollen wir lernen, was nicht gelehrt werden kann, erkennen, was nicht verstanden werden kann, verstehen, was man nicht mittheilen kann; denn die Herrlichkeit suchen wir, die unsere Finsterniss erleuchtet. 'Blicke nur in diesen Nebel', so ruft er aus, 'in der Finsterniss wirst du das Licht schauen! In anschaubarer Gestalt wirst du die geistige Ewigkeit erfassen, in geistiger Anschauung das intelligible Licht sehen'[13])!

---

erkennbar 'in der Dunkelheit throne', haben Neuplatoniker, Mystiker des Mittelalters und Theosophen der Renaissance — von Philon an bis auf Cornelius Agrippa herab — unzählige Male ausgesprochen. Digby beruft sich (p. 104. 263ff.) auf den falschen Areopagiten (De myst. theol. 1, 2f. u. s.); Mars. Ficinus zu Dionys. Areop. (De div. nom. I, 1); Jacob Faber (zu Dionys. Areop. De div. nom. I) und Andere. — Es sei hier bemerkt, dass ich mir die Scholien Fabers zu Dionysius ebensowenig habe verschaffen können, wie die früher erwähnten von Digby oft angeführten Commentare der Lovanienser zum Organon.

[12]) Ib. p. 271: Noli ergo altum sapere, id est nimis confidenter profiteri, aut simulare, aut aestimare, te scire quod nescis. Neque primum principium manifestum omnibus, nec alicui, nec tenebras lucis primam in nobis originem putes: sed in se manifestum, nobis occultum, non privative ad principium, sed negative ad nos, quia nostrum lumen simul extinguit et accendit: sic ut intelligendo nihil intelligimus (sic), id est comparatione facta ad summam principii exsuperantiam, quia nihil est perfectum nisi ipsa perfectio.

[13]) Ib. p. 98: Nullius est tantum ingenii flumen: nulla tanta dicendi vis scribendive copia, quae non dicam exornare sed ne enarrare, non res gestas, aut gloriam, aut celsitudinem, aut summum in rebus modum, aut sapientiam incredibilem: sed ne minimam eius naturae portionem ullius ingenio comprehendi posse. . . . Intende itaque totos nervos ingenii, ut discas quod doceri

Digby erklärt also, dass wir nicht auf natürlichem Wege ein Wissen, sondern durch göttliche Gnade eine Anschauung Gottes erlangen können, die ebenso sehr Erkenntniss wie Nichterkenntniss genannt werden muss. Damit glaubt er das Recht wiedergewonnen zu haben, das er selbst sich abgesprochen hat, in weitläufigen Ausführungen das Unschaubare zu beschreiben, das Undenkbare zu schildern, das Unaussprechbare mitzutheilen.

Ausgehend von der Theologie des Aristoteles und mit ihr neuplatonische und neupythagoreische Lehren, besonders aber Ansichten des falschen Areopagiten, Marsilius Ficinus', Reuchlins, Agricolas und mehrerer durch Reuchlin ihm bekannt gewordenen Kabbalisten[14]) vereinigend, lehrt er Folgendes. Es giebt ein erstes höchstes Wesen, die Substanz und Ursache von Allem, selbst unbewegt Alles bewegend, reine geistige Thätigkeit. Im Abgrunde seiner Wesenheit birgt es die Körperlichkeit, in seinem Lichte das Licht, aus seinem einzigen einfachen göttlichen Wesen und Dasein erzeugt es die Form, in unkörperlicher Bewegung birgt es die Natur. Es ist übersubstanziell in der Substanz, Identität von Wesenheit und Thätigkeit, von Sein und Dasein, erstes Licht der Wahrheit in sich, alles Licht in Allem[15]). Es ist der Geist, der in Einem

---

non potest: ut cognoscas, quod non potest intelligi: et tamen intelligas quod inenarrabile putes. Maiestatem enim quaerimus quae illuminet tenebras nostras, quaeque non nisi per tenebrosam caliginem nobis elucere potest, tenebrae quia nos sumus, eiusque radium sustinere non potentes. Inspice nebulam istam, videbis in tenebris lumen. Sub visibili specie comprehendes intelligibilem aeternitatem: in visione mentis supra intelligibile lumen intuebere etc. — Vgl. Dion. Areop. De div. nom. I. VII. De myst. theol. I u. s.

[14]) Digby beruft sich für seine Lehre vom Wesen der Gottheit auf eine grosse Zahl altgriechischer, jüdischer, arabischer und christlicher Schriftsteller, die er aber zum grössten Theil aus Reuchlins Schriften kennt. Selbst gelesen und für seine Lehre von Gott benutzt hat er ausser Reuchlin besonders: Aristoteles Metaph. XII c. 6–8, Phys. VIII c. 4—10; Albinus Lehrschr. c. 10; Dionysius Areopagita De div. nom., De coel. hier., De myst. theol.; Marsilius Ficinus zu diesen Schriften; Jacob Faber Stapulensis zu Dion. Areop. De coel. hier.; Cornelius Agrippa De van. et inc. scient. c. 98. 100.

[15]) Th. an. p. 101: Movens immobilis substantia est sine quanto, et termino, et successione aut ad genus suum, aut ad aliud, in ipsis sua sola virtute permanens. Ipsaque in substantia pura quaedam essentia actioque est, omnem subsistendi rationem superans, in abysso sua materialitatem recondens,

Hauche vom Höchsten zum Niedrigsten dringt. Die Philosophen nennen es das Gute, welches die Güte selbst ist, das höchste Sein, Leben, Licht, Ewigkeit, Schönheit, Weisheit, Ursache, Glanz, Tugend, Ruhm, Einfachheit, Reinheit, Vollkommenheit, Substanz, Uebersubstanziales, Wesenheit, Thätigkeit, Dreiheit, Vierheit, Zahl, Pyramide, Spitze, Höhe, Tiefe, Schau, Geist, unendliche Kraft, unendliche That, Feuer, Sonne. Den Christen ist es Gott, der höchste, einzige, gute, beste, grösste, Licht, das die Menschen mit wahrer Weisheit erleuchtet, Heiligkeit, Göttlichkeit, ewig, unaussprechbar, unfassbar, unnennbar[16]). In ihm sind alle Gegensätze vereinigt. Indem es Alles ist, ist es nichts, seiend nicht seiend, in allem Seienden über Allem seiend, überwesentliche Wesenheit, göttliche Realität, Einzelnes und Allgemeines, höchste Identität von Allem, Anderssein im Einerleisein, Unendlichkeit der Einheit[17]).

Ausser den genannten Bestimmungen haben die Theologen

et in luce lumen, unica simplici divinaque essentia et existentia, substantiaque aethere rariore, simpliciori intellectu, visione humana et angelica priore, formam gignens, naturam in immateriali motu recondens, magis substantialis substantiis ipsis, et in substantia supersubstantialis est. Ib. p. 106: Haec vero natura est una singularis scientia et universalis existentia. . . . Cujus esse est existere . . . lux prima veritatis in se, lumen omne in omnibus.

[16]) Ib. p. 158: spiritus uno spiraculo a summis ad ima penetrans, sic dictus permeator omnium: A Philosophis bonum, quod est bonitas: summum ens, vita, lux, sempiternitas, pulchritudo, sapientia, causa, fulgor, virtus, gloria, simplicitas, puritas, perfectio, substantia, supersubstantiale, essentia, actus, Triades, Tetractys, numerus, Pyramis, Cubus, summitas, altitudo, profunditas, visio, mens, infinita potentia, infinitus actus, ignis, sol. A Christianis deus, summus, solus bonus, optimus, maximus, lux lucens hominem omnem vera sapientia, sanctitas, divinitas, sempiternus, ineffabilis, incomprehensibilis, innominabilis, creator, numen, lux diei, dies salutis, solus, unus, Trinus, altissimus, sedens semper in excelsis, primus, novissimus. Hierzu vgl. u. A. Reuchlin De verbo mirif. p. 30 f.: De arte cabb. p. 28 b f. 40 a. 65 b: Dionysius Areopagita De div. nom. I. II. IV. XIII u. s.: Marsilius Ficinus in Dionys. De div. nom. und De coel. hier.

[17]) Th. an. p. 157: omnia cum est, nihil est: ens, non ens, in omni ente supra omne, essentia superessentialis: realitas divina: identitas suprema: alteritas in identitate, infinitudo unitatis. — Dies nach Dion. Areop. De div. nom. II, 10 f.: Mars. Fic. zu Dion. Areop. De div. nom. I, 5: Reuchlin De arte cabb. p. 21 a. 65 b, während die gleichen Gedanken des Nikolaus von Cusa Digby unbekannt geblieben sind.

sieben und fünfzig Namen der Gottheit überliefert, unendlich viele die mystischen Philosophen, die Pythagoreer, Egypter, Araber, Chaldäer, Hebräer[18]). Von diesen Namen ist es das Tetragrammaton, dem Digby — auch dies im Anschlusse an Reuchlin — die grösste Bedeutung beilegt. Den Buchstaben IHVH soll eine geheimnissvolle Kraft innewohnen, mit ihrer Hilfe sollen viele Wunder verrichtet werden können[19]).

Gottes vollkommene unendliche Wesenheit, der mundus suprasupremus, ist der Quell und die Ursache von allem, was ist und sein wird[20]). Aus ihm geht zunächst der mundus medius oder intelligibilis, die Welt der Geister hervor, und zwar durch Vermittelung einer ersten Form, oder der ewigen, geistigen, wirkenden Thätigkeit Gottes[21]). Sie erzeugt die ersten Samen der Dinge und die einfachen Formen; sie erleuchtet die Geister, dass sie die Form des göttlichen Principes oder doch sein Bild erkennen; sie durchdringt die elementaren, ätherischen und überätherischen Wesen; von dieser Kraft sprechen die Alten, wenn sie sagen, dass von Zeus alles erfüllt sei oder dass der Geist Alles durchdringe[22]).

Die reinen Formen bilden eine Welt individuell von einander getrennter, unter einander verschiedener Geister. Weder von Zeit noch Ort beschränkt, sind sie wesenhaftes Licht, körperlos, selb-

[18]) Ib. Itaque praeter praedictas proprietates mundi soli suprasupremo convenientes (teste Marsilio Ficino) quinquaginta septem nomina tradunt Theologi, infinita vero mystici Philosophi tam Pythagorei quam Egiptii (sic), Arabesque, Chaldei, Hebraei. Cfr. Marsilius Ficinus zu Dionys. De div. nom. I, 6f.; Reuchlin De verb. mir. p. 29a.

[19]) Ib. p. 150 und 182 nach Reuchlin De verbo mir. p. 33b; De art. cabb. p. 65b u. s.

[20]) Ib. p. 137: tertius inquam magnusque hic est mundus suprasupremus, omnes alios mundos continens, solius deitatis una, divina, continua, constans essentia sempiternitatis, immobili pondere librata, ut plane recteque cognominata videatur παντοκρατορικὴ ἕδρα i. e. omnipotens sedes locata. — Dies wörtlich nach Reuchlin De arte cabb. p. 28b. Digby citiert Philolaus, dem Reuchlin diese Sätze in den Mund legt.

[21]) Ib. p. 134f.

[22]) Ib. p. 117f. — Digby beruft sich hier auf Kleanthes (nach Tertull. apolog. 21; Stob. ecl. I p. 30 Heer.) und Vergil (Bucol. III v. 60). Aehnliches in grosser Zahl bei Zeller Ph. d. Gr. III, 1³ 139f.

ständig: Gott am nächsten stehend, führen sie ein seliges Leben. Sie sind die erste Wirkung göttlicher Thätigkeit, wie das Himmelslicht das erste Erzeugniss des Sonnenstrahles ist[23]). Die Zahl, Beschaffenheit, Rangordnung dieser Geister wird nach dem falschen Areopagiten, pseudo-pythagoreischen, hermetischen, kabbalistischen und sonstigen mystischen Schriften des christlichen und jüdischen Mittelalters, sowie nach Reuchlin genau beschrieben. Es giebt nach den Einen zwei und siebenzig Engel, denen drei höchste Intelligenzen vorstehen[24]). Anderswo werden nach Anleitung des falschen Areopagiten die Engel in drei Rangclassen eingetheilt. In die erste stellt Digby: Seraphim, Cherubim und Thronoi, in die zweite: Potestates, Dominationes, Virtutes, in die dritte: Principatus, Archangeli, Angeli[25]). — In der Mitte zwischen Engeln und Menschen steht ferner eine besondere Art von Wesenheiten, die Dämonen, deren es eine unendliche Zahl giebt: ober- und unterhalb der Mondsphäre hausende, körperlose und an einen ätherischen Stoff gebundene, gute und böse[26]). Bei der Unzahl der über ihr

[23]) Ib. p. 162 ff. zum Theile in wörtlichem Anschlusse an Reuchlin. Man vergleiche

Digby Theor. an. p. 162:	Reuchlin De arte cabb. p. 52a:
Quapropter purgatiorem se elevat intellectus . . ., ut menti occasionem in se influendi praebeat . . . cujus claritate visio prima . . . formas agnoscit nonnullas esse penitus a corporeis essentia virtute operatione absolutas et ob id neque loco neque tempore conclusas . . . quo vere arbitrandum eas supra coelos esse, ubi cessat motus et tempus: hinc . . . voluntatem instruit nostram, ut esse credat extra coelos quaedam entia optimam vitam ducentia, quae toto aevo fruantur etc.	quapropter intellectus ille purgatiorem se elevat ut menti occasionem in se influendi praebeat, cujus claritate fretus formas agnoscit nonnullas esse penitus a corporeis essentia virtute ac operatione absolutas et ob id neque loco neque tempore conclusas, quo vere oporteat eas arbitrari supra coelos esse, ubi cessat motus et tempus. Hinc voluntatem nostram instruit ut esse quaedam credat extra coelos entia optimam vitam ducentia, quae toto aevo fruantur etc.

Seine Quelle anzugeben hat Digby auch hier unterlassen.

[24]) Ib. p. 198. Cfr. Reuchlin De arte cabb. p. 55a f. 77a f.

[25]) Ib. p. 172 f. — Vgl. Dion. Areop. De coel. hier. VI f.

[26]) Ib. p. 221 f. — Er nennt zahlreiche ältere und neuere Schriftsteller als seine Gewährsmänner, folgt aber zumeist den Annahmen von Apulejus De Deo Socratis c. 4. 13; Chalcidius in Timaeum c. 132 f.; Psellus De operat. daemonum p. 11 f. ed. Boissonade; Corn. Agrippa De occ. philos. III c. 16—20.

Wesen verbreiteten einander widerstreitenden Meinungen will Digby sich damit begnügen, die bemerkenswerthesten derselben anzuführen, ohne eine eigene Ansicht auszusprechen[27]).

Digby glaubt mit seiner Engellehre die Ansichten der alten Philosophen wohl vereinigen zu können. Was den Christen Engel waren, das, so erklärt er, nannten die griechischen Philosophen Götter oder Ideen oder Sphärengeister. Nur der Name ist verschieden; in der Sache aber, der Anerkennung zahlreicher, über der sinnlichen Welt stehender Wesenheiten stimmt das griechische Alterthum mit den christlichen Theologen überein[28]).

Unterhalb der unendlichen Kreise der intelligiblen Welt breiten die himmlischen Sphären sich aus, deren Zahl und Beschaffenheit Digby bei der grossen Verschiedenheit älterer Meinungen wiederum sehr verschieden bestimmt. Er spricht bald von einem Feuer-, Wasser- und Krystallhimmel[29]), bald von acht oder neun oder zehn oder elf Sphären der Gestirne[30]).

Eine von Gott ausgehende Kraft durchdringt und belebt alle diese Himmelssphären, von der untersten geht die göttliche Kraft auf die sublunarische Welt über, strömt in das innerste Wesen der Dinge ein, bildet, bewegt, belebt und beseelt sie[31]). Diese Ein-

[27]) Ib. p. 223.

[28]) Ib. p. 169. 216f. — Die Lehre von den Engeln mit mythologischen und philosophischen Anschauungen auszugleichen, bemühen sich seit Philons des Alexandriners Zeit zahlreiche christliche und jüdische Theologen und Theosophen. Für Digby ist Reuchlin De arte cabb. p. 76b zu vergleichen.

[29]) Theor. an. p. 113: (Mundi sensibilis) summa celsitudo, sicut et naturale, mobileque omne, positum est infra infinitos orbis mundi intelligibilis. Sunt enim aliae superiores lationes secundum Astrologos, Coeli Cristalini, Aquei, Empyrei, his item et superes (l. superiores) mundi intelligibilis orbes et hierarchiae: unaquaeque harum ut superior positione, ita et virtute, actioneque, et processus amplitudine excellentior, penitiusque rei substantiam respicit. — Hierzu vgl. Thom. Aqu. S. th. I. 68. 1; Reuchlin De arte cabb. p. 70af.; Cornel. Agrippa De occ. philos. I c. 8.

[30]) Ib. p. 295f.

[31]) Theor. an. p. 295: Neque nuda haec tantum est corporum et positionis τάξις, verumetiam sic dicitur propter proportionatam, et in omnium rerum veris essentiis efficiendis constituendisque divinam admodum coelestemque virtutem, qua ab octava sphaera, sive (ut placet Mathematicis) nona, aut decima, aut undecima, multa cum virtute vique, actionis valida, et nervosa ad centrum

wirkung himmlischer Kraft ist ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile: aber bald deutlicher, bald dunkler, je nach der Beschaffenheit und Empfänglichkeit der Geschöpfe[32]).

Ueber die Elemente, Eigenschaften und Ordnungen der Naturdinge, über die Materie und ihre Kräfte, über die anorganischen Körper, die organischen Wesen und die Natur des Menschen hat Digby nichts gelehrt, was besondere Beachtung verdiente. Er citiert auch hier die verschiedenen Schriften, zählt die widerstreitendsten Ansichten auf, schliesst sich aber zumeist aristotelisch-scholastischen Lehren, seltener denen Platons und der Neuplatoniker oder der Mystik der Renaissance an. So lehrt er, dass es eine erste Materie giebt, die schlechthin einfach ist, und unsichtbar allen Körpern zu Grunde liegt[33]). Sie geht in die bekannten vier Elemente ein, die zunächst qualitativ bestimmt werden. Weil aus diesen materiellen Elementen zusammengesetzt, sind alle irdischen Körper unvollkommen, wie die Materie selbst[34]). Die himmlischen Körper aber sind von höherer Vollkommenheit, weil ihnen die reinste und feinste Materie, die quinta essentia, zu Grunde liegt[35]). Uebrigens glaubt Digby, dass es auch menschlicher Kunst möglich ist, eine Substanz von solcher Feinheit herzustellen, dass sie, niederen irdischen Stoffen beigemengt, diesen eine höhere Beschaffenheit zu geben vermag. Das ist das Elixier oder der Stein

---

terrae penetrat, et ad centrum medullamque naturae uniuscuiusque creaturae prius, penitius, simpliciusque influendo, quam valeat quicquam eorum quae in ipsis sunt, aut eorum omnium una collectio ut iam sunt materiatis differentiis circundata, exprimere etc. — Ueber die Einwirkung einer von Gott ausgehenden, durch die Gestirne vermittelten Kraft auf die sublunarische Welt vgl. Reuchlin De arte cabb. p. 20b: Corn. Agrippa De occ. phil. I c. I. 37f. III c. 38f.

[32]) Ib. p. 301: Ipsa enim coelestis influentia unica est et universalis, totaque in toto, et tota in qualibet parte, sed tamen eius impressionis certitudo et excellentia in aliis evidentior, in aliis obscurior apparet: prout cuiusque creaturae destinata constitutio et status ad recipiendum exprimendumque virtutem superiorum valet.

[33]) Ib. p. 105. 108. 111.

[34]) Ib. p. 105f. 109.

[35]) Ib. p. 296.

der Weisen[36]). — Die Welt, die wir sehen, ist die Gesammtheit der Materie, die von der Thätigkeit eines geistigen Wesens fortwährend bewegt wird[37], und es giebt nur diese Eine sinnliche Welt, von einer höchsten Himmelssphäre abgeschlossen und in ihrem Mittelpunkte die Erde tragend[38]). An der Wahrheit des geocentrischen Systems zweifelt er so wenig, wie an der alten Lehre von der Beseelung der Gestirne[39]) und den von der Gottheit ausgehenden, die Naturdinge bewegenden und belebenden substanzialen Formen[40]).

Ueber die Welt der organischen Wesen hat Digby nur beiläufig sich ausgesprochen. Sehr ausführlich aber handelt er vom Ursprung, Wesen und Schicksal der Menschenseelen[41]). Doch bewegen sich seine Ausführungen auch hier zumeist in den ausgefahrenen Geleisen der aristotelisch-scholastischen Lehrmeinungen. Sie lehren Nichts, was ausser dem früher über seine Erkenntnisstheorie Berichteten hervorgehoben zu werden verdiente.

Manches der Beachtung Werthe enthält dagegen die Uebersicht über Zusammenhang und Wesen der Wissenschaften, mit welcher Digby seine methodologische Schrift De duplici methodo, wie seine Theoria analytica abschliesst. Die ausführlichen hierüber gegebenen Erörterungen zeigen uns, dass er nicht minder bemüht war, einen Einblick in die Gliederung der Wissenschaft zu erlangen, als ihre Methoden festzustellen. Freilich darf man von dem unklaren und unselbständigen Manne keine nach einem festen Princip ausgeführte Encyclopädie erwarten; statt ihrer finden wir vielmehr verschiedenste, unvermittelt neben einander gestellte Ansichten über das Ganze und die Theile der Wissenschaft. Er scheidet zunächst die speculativen oder theoretischen von den praktischen Wissenschaften[42]). Zahlreiche theoretische Wissen-

[36]) Ib. p. 78. 97. 235. 363 u. s.
[37]) Ib. p. 292.
[38]) Ib. p. 290. 294 f.
[39]) Ib. p. 296 f. 299.
[40]) Ib. p. 239. 250 f.
[41]) Ib. p. 233 ff. 259 ff. 291 ff.
[42]) Ib. p. 356.

schaften, so führt er aus, waren schon in ältester Zeit vorhanden, aber von einander nicht geschieden, unentwickelt und in mündlicher Ueberlieferung von weisen Männern ihren Nachfolgern mitgetheilt. Erst seit der Zeit des Thales ist ihre Zahl, Ordnung und Inhalt festgestellt und sind die Wissenschaften ausgebildet worden, die unter dem Namen der 'sieben freien Künste' bekannt sind[43]). Sie zerfallen in drei triviales (Grammatik, Rhetorik, Logik) und vier quadriviales (Geometrie, Arithmetik, Musik und Astronomie)[44]). Dass in Wirklichkeit aber dieser Kreis von Lehrgegenständen, wie ihn das Mittelalter mit Hartnäckigkeit festhielt, erst am Ausgange der alten Geschichte in dieser durchaus ungenügenden Weise abgegrenzt wurde, ist Digby unbekannt.

Seine Lieblingsidee, dass die Wissenschaft auf dem Wege der Zusammensetzung des Einzelnen und der Auflösung eines Allgemeinen in seine Theile, oder via compositionis und resolutionis zustande komme, sucht er in der methodologischen Schrift an diesen sieben Wissenschaften zu erweisen, indem er zuerst die einzelnen Gegenstände aufführt, aus denen das System jeder Disziplin sich zusammensetzt, und sodann das Ganze dieser Wissenschaft in seine Theile auflöst[45]).

Ueber diesen sieben steht nach Digby eine Wissenschaft, welche von einem Stoffe der Erkenntniss ganz absieht, deren Gegenstand das Denken selbst und die allen Wissenschaften gemeinsamen Principien sind. Von den im Geiste liegenden Begriffen führt sie uns zur höchsten Ursache hinauf, von dieser zu ihren Wirkungen herab und bietet uns damit den Schlüssel zu allen Künsten, Wissenschaften, Geheimnissen und Methoden dar. Das

---

[43]) Ib. p. 358. Anderen Gewährsmännern, besonders Wilh. Postellus (Linguarum duodecim character. different. alphab. introd.) erklärt er zu folgen, wenn er angiebt (p. 374), dass Pythagoras die von den Barbaren gefundene Wissenschaft nach Griechenland gebracht und dass die Griechen sich mit Unrecht die Begründer der Wissenschaft nennen, die sie nur weiter entwickelt haben. Ich habe Aehnliches bei Postellus nicht auffinden können. Wahrscheinlich hat Digby hier, wie an anderen Stellen, falsch citiert.

[44]) Ib. p. 356. 358 f.

[45]) De dupl. methodo c. 11.

ist die Wissenschaft, zu der er in seiner Theoria den Weg gebahnt zu haben glaubt[46]).

Nur mit wenigen flüchtigen Worten berührt er die praktischen Wissenschaften, welche ihm zufolge 'Sitten, Künste und Obrigkeiten' zu bilden die Aufgabe haben, also Ethik, Aesthetik und Politik umfassen. An Sicherheit der Forschung und Werth des Inhaltes einander sehr ungleich, sollen sie sämmtlich den theoretischen Wissenschaften nachstehen, weil diese einfacher und höherer Art sind[47]).

Noch viel niedriger stehen ihm die mechanischen Künste. Sie sind nicht vom Intellect, sondern vom rohen Urtheil (a bruto judicio) geschaffen, haben zu ihrem Zwecke nicht Bildung des Geistes, sondern Pflege des Körpers, verhalten sich daher zu den theoretischen Wissensgebieten wie der Sclave zum Herrn und wie der Körper zur Seele[48]). Aber wenn sie auch an innerem Werthe den

---

[46]) Theor. an. p. 356: Haec ergo est prima scientia: Theoria scilicet sive mentalis demonstratio. Cuius primam causam a qua (est enim in his causa formalis et materialis idem, intelligens et intellectum simul) notionesque luminosas ordinemque apprehensive ascendendi per easdem, imo per primas rerum causas simpliciter divinas et in se perfectas rursusque descensione tali demonstrandi, qui reperit: fontem is boni viserit lucidum aditumque ad omnes omnium artium, scientiarum, studiorum, mysteriorum methodos sibi patefecit, qui ad uniuscuiusque scientiae, sive divinationis et judicii in Astrologia, sive prudentiae in Jure civili, sive peritiae in Medicina, sive successus in Alchemia, sive luminis et ingenii in Logicis, perfectionem facile perducit. Ad hunc egressum a prima causa intelligibili ad unamquamque conclusionem scibilem, a tam sublimi horizonte notionum simplicium secundum suam dignitatem descendendo, viam premunivi. Cfr. p. 359 und 390, wo ausgeführt wird, dass unklare Vorbegriffe und Principien (praenotitiae) im Geiste vorhanden, ihm eingeboren sind als Samen und Funken, welche durch die wissenschaftliche Erkenntniss zu heller Flamme angefacht werden müssen.

[47]) Cfr. ib. p. 374 und p. 356: His (sc. scientiis speculativis) proxime succedunt scientiae practicae, in quibus alias aliis sunt priores, vel propter excellentiam materiae vel certitudinem. . . . His priores simpliciter sunt speculativae, quia superiores multo simplicioresque, ut docet Jacobus Schaegkeius in commentario suo super Ethicis Aristotelis (p. 449 ed. Bas. 1550).

[48]) Ib. p. 362: Mechanica est ars ad humanae vitae necessitatem inventa corporisque curae omnino accomodata . . . ad artes doctrinales eandem habet proportionem comparationemque, quam habet servus ad dominum et corpus ad animam.

theoretischen Wissenschaften nachstehen, darf doch ihre Macht nicht unterschätzt werden. Digby bekennt sich, wie in andern Punkten, so auch in diesem zu der Lehre Roger Bacons, der von der Kunst im Allgemeinen die Worte gesprochen hat: 'Wie mächtig und wie wunderbar die Natur auch sein mag, die Kunst, welche die Natur als ihr Werkzeug benutzt, ist noch mächtiger'[49]).

Auch der mechanischen Künste giebt es sieben, deren Gegenstände ein von Digby angeführtes bekanntes Distichon kennen lehrt:

Lana, nemus, miles et nautica, rus, medicina;
His ars fabrilis connumeranda venit.

Die höchste dieser Künste aber ist hier nicht genannt, das ist die Alchymie, oder nach Digby die Kunst, das Elixier oder den Stein der Weisen zu bereiten. Sie bahnt der Medicin den Weg, lehrt uns mit Hilfe des Elixiers Gold zu machen und verhält sich zu den mechanischen Wissenschaften wie die Metaphysik zu den theoretischen[50]). Andrerseits aber verdient sie, weil sie doch nur dem niedrigsten Zwecke, dem Streben nach Gelde, dient, die unterste der Künste zu heissen[51]).

Mit allen diesen Unterscheidungen und Eintheilungen hat Digby sich noch nicht genug gethan. Er stellt neben ihnen noch manche anderen auf. Nach Aristoteles' Andeutungen[52]) theilt er die theoretische Wissenschaft in Metaphysik, Physik, Mathematik und Logik[53]). An anderem Orte wird die Philosophie Mutter und Inbegriff aller Wissenschaften und als ihre Theile werden bald die theoretische und praktische, bald die Wissenschaften des Denkens, der Natur und der Sitten[54]), bald die trivialen und quadrivialen Disciplinen genannt[55]).

---

[49]) Ib. p. 387. Cfr. Roger Bacon Epist. de secr. oper. Artis et Naturae c. 1.

[50]) Ib. p. 363.

[51]) Ib. p. 284.

[52]) De an. I, 403 b 7 f.

[53]) Theor. an. p. 363.

[54]) Ib. p. 373. Diese Eintheilungen werden auf Platon und Aristoteles zurückgeführt. Mit welchem Rechte, ist von mir in meinen Hellen. Studien S. 263 erörtert worden. Vgl. auch Zeller Ph. d. Griechen II, 1⁴ S. 584 f. II, 2³ 176 f.

[55]) Ib. p. 373.

Nirgends aber findet sich innerhalb dieser vielfachen Gliederungen der Wissenschaften ein Platz für die Theologie. Man nennt sie die Wissenschaft des Glaubens; nichts aber kann unbegründeter sein als diese Bezeichnung. Denn Wissen und Glauben sind gänzlich verschieden. Der Verstand (ratio) ist der Quell des Wissens, der Geist (mens) Ort des Glaubens. Jenes hat seinen Ursprung in der Sinnlichkeit: dieses stammt aus himmlischem Lichte. Jenes ist von Menschen gefunden, dieses von Gott offenbart. Die durch göttliche Gnade uns gewährte Erkenntniss der Gottheit steht über aller Wissenschaft. Sie bildet das Ziel und den Abschluss aller Erkenntniss, ist aber kein Theil des Gebäudes, das der Verstand aufgeführt hat: ihre Herrlichkeit unterwirft sich nicht dem Namen und der Form der Wissenschaft[56]).

Aus der Philosophie, wie die Einen, aus den sieben freien Wissenschaften, wie Andere angeben, sind viele hohe und dunkele Wissenschaften in früher Zeit hervorgegangen[57]). Zu diesen Wissenschaften gehört die Astrologie, die höhere Stufe der Astronomie, und die verschiedenen Arten der Weissagungen: Nekromantie, die Weissagung durch Todte, Nekyomantie, die als Weissagung durch Blut gedeutet wird, Skiomantie[58]) oder die Weissagung aus Schatten, Magie oder die Weissagung durch Worte und Zeichen, Arithmomantie oder die Weissagung durch Zahlen, Geomantie oder die Weissagung durch die Erde, Hydromantie oder die Weissagung durch Wasser, Aeromantie oder die Weissagung durch Luft, Pyromantie oder die Weissagung durch Feuer, Chiromantie oder die Weissagung aus

[56]) Ib. p. 386: Itaque in altero ab istis extremo erroris is est positus, qui Theologiam scientiam credendi definit: nihil enim tam distat quam credere et scire: illud divinitus revelatum, hoc humanitus inventum: unde in mera fide pure credibilium credere et scire sunt disparata, ubi nunquam conclusio demonstrativa fore potest. Mens illius sedes est, istius ratio: illud defluit a lumine superno, hoc a sensu traducit originem. Recte igitur hoc affirmamus in eodem subiecto et respectu eiusdem veritatis, non posse simul stare habitum fidei, et scientiae. Dies nach Reuchlin De arte cabb. p. 26 b. Vgl. oben S. 578 f.

[57]) Ib. p. 375 f.

[58]) So ist statt *Sinomantia* (ib.) zu lesen.

der Handfläche, Koskinomantie[59]) oder die Weissagung durch ein Sieb und die Physiognomie oder die Weissagung aus der äusseren Form des Menschen. Zu diesen tritt als eine noch viel göttlichere Kunst die Kabbala hinzu, das ist die Kunst, durch geheime Zeichen und Verbindung von Buchstaben und Wörtern wunderbare Wirkungen hervorzubringen[60]). Sie ist so wenig wie die Theologie eine eigentliche Wissenschaft; denn Wissenschaft folgt der Ordnung und Einrichtung der Natur; in der Kabbala aber offenbart sich eine göttliche Nothwendigkeit, die alle Macht und Wirkung der Natur und alle menschliche Fassungskraft übersteigt[61]). Es sind gerade die scheinbar bedeutungslosen Zusammenstellungen von Buchstaben, denen die grösste Kraft einwohnt, vermöge deren Geister aufgeregt, angezogen und ferngehalten werden können. Wörter, wie Ravarone, Hur, Asmobius, Mebarke u. a. haben in keiner Sprache Geltung und werden doch, wie Digby selbst erfahren haben will, von den gelehrtesten Männern zu kabbalistischen Wunderwirkungen benutzt[62]). Eine gleiche Kraft wohnt Zaubersprüchen und Zauberliedern bei, die nur in ganz bestimmter Ordnung und in bestimmtem Tone ausgesprochen, als wirksam sich erweisen, während jede Aenderung der Wortfolge, der Schriftzeichen und der Aussprache ihre Wirkung schwächt oder aufhebt[63]). Nicht ob alle diese mantischen und magischen Künste wissenschaftlich berechtigt, sondern ob sie erlaubt sind, fragt Digby. Die Antwort

---

59) So ist statt *Caessiomantia* (ib.) zu lesen.

60) Ib. p. 377: His alia dum restat, mirabilior multo et divinior ars Cabalistica: quae per occultas litterarum notas et Symbolicam combinationem, mirabiles (ut inquiunt) dat effectus: quibus secretior virtus interius operatur ad revelationem divinorum etc. — Er kennt also bloss die praktische Kabbala, die aus den mystischen Speculationen der Kabbalisten in später Zeit hervorgegangen ist.

61) Ib. p. 386.

62) Ib. p. 384 ganz nach Reuchlin De arte cabb. p. 58a. Digby aber citiert Corn. Agrippa De occ. phil. I c. 69 u. 74 und Pico von Mirandola, den Reuchlin anführt.

63) Ib. p. 384 f. Vgl. Corn. Agrippa De occ. philos. I c. 57 f. 71 f. III c. 11. — Dieselben Arten magischer Künste zählt Agrippa unter anderen auf im Commentar zu Plinius Naturgesch. l. XXX c. 1 u. 2.

auf diese Frage überlässt er 'den Erfahrenen'[64]). Nur dass ein Missbrauch wohl möglich ist, erwähnt er beiläufig[65]).

Die Gewissheit aller theoretischen, praktischen und mechanischen, freien und unfreien Wissenschaften stammt aus der Art der von ihnen angewendeten Beweisführung; sie alle bedürfen der Logik, welche die Principien der Wissenschaften und die aus ihnen sich ergebenden Folgerungen finden lehrt. Die Darstellung ihres Wesens, ihres Gegenstandes und ihrer Aufgaben schliesst er darum in seiner Theoria analytica der Uebersicht über die Wissenschaften an. Er folgt hierbei der eklektischen Richtung, die im fünfzehnten und sechszehnten Jahrhundert die verschiedensten Lehren der älteren Scholastik zu vereinigen bemüht gewesen war. Im Anschlusse an Dorbellus, Javellus, Tartaretus, Clichtoveus und andere Vertreter der jüngeren Scholastik versetzt er Lehren des Petrus Hispanus mit Ansichten Thomas von Aquino's und Duns Scotus'. Den Reformbestrebungen, die auf dem Gebiete der Logik zur Zeit der Renaissance hervorgetreten waren, steht er dagegen gleichgiltig oder feindlich gegenüber.

Mit jener grenzenlosen Ueberhebung, die wir bei zahlreichen Logikern des Mittelalters finden, und die sich nur aus der vieljährigen einseitigen Beschäftigung mit logischen Fragen begreifen lässt, erklärt er die Logik nicht bloss für 'die Kunst der Künste, die Wissenschaft der Wissenschaften'[66]); er behauptet auch, dass sie sich zu den übrigen Wissenschaften verhalte, wie sinnvolle Rede zu blossen Wortschällen und wie das Leben zu todten Körpern[67]). Er nimmt keinen Anstoss an dem leeren Formelkram, von dem die logischen Schriften des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts erfüllt sind; er erörtert und vertheidigt die zu seiner Zeit schon arg erschütterte aristotelisch-scholastische Lehre von den Prädicabilien, den Prädicamenten und Postprädicamenten, und er

[64]) Ib. p. 376.

[65]) Ib. p. 375.

[66]) Ib. p. 377 nach Petrus Hispanus Summulae tr. I p. 2 ed. Venet. 1577.

[67]) Ib. p. 378: Dupliciter ergo se habent caeterae scientiae ad Dialecticam: aut tanquam inanis verborum strepitus, aut tanquam corpora emortua, quarum vita est ipsa Logica, illis significationem addens, his vitam.

nimmt einen grossen Theil der spitzfindigen Begriffsbestimmungen und Begriffsscheidungen, welche aus dem scholastischen Betriebe der Logik hervorgegangen waren, als lautere Wahrheit hin. Auch die Erweiterungen, mit denen man seit Petrus Hispanus die Logik verunzierte, fehlen nicht. Er weist hin auf die Lehre von den proprietates terminorum, der ampliatio, den exponibilia, insolubilia und obligationes[68]), und der schlimmste Auswuchs dieses kranken Stammes, die suppositio, hat eine ausführliche Erörterung gefunden[69]).

So weist auch dieser Theil der Digbyschen Theoria die charakteristischen Züge auf, die dem ganzen Systeme eigen sind. Ein um Folgerichtigkeit der Gedanken wenig bekümmerter Eklektizismus war es, dem wir bei ihm auf Schritt und Tritt begegneten, der platonische und aristotelische mit neupythagoreischen und neuplatonischen, altgriechische mit jüdischen und christlichen Elementen, abergläubische Vorstellungen mittelalterlicher und späterer Mystiker mit den Spitzfindigkeiten der scholastischen Logik zu einem trüben Gemische vereinigte. Digbys Lehre von den göttlichen Dingen beruht auf den Anschauungen, die er bei dem falschen Areopagiten, Reuchlin und Cornelius Agrippa gefunden hat; seine Erkenntnisstheorie und Logik ist die der jüngeren Scholastik, und auch seine naturwissenschaftlichen und psychologischen Ansichten halten sich gänzlich innerhalb der Begriffswelt, in welche das Mittelalter sich versenkt hat. Die Unterschiede von Form und Materie. von Possibilität und Actualität, Potenz und Energie, Essenz und Existenz, von substanziellem und accidentellem Sein, von Einzelnem und Allgemeinem spielen in seinen Schriften die wichtigste Rolle; eine göttliche Offenbarung soll uns das Wesen der Gottheit enthüllen: übernatürliche Kräfte und Wirkungen, Geister und Dämonen werden genauer beschrieben als die Erscheinungen des wirklichen Lebens; die Wissenschaft von der Natur tritt gänzlich in den Hintergrund.

Gering ist der Einfluss, den die Renaissance auf Digby ausgeübt hat. Ihr verdankt er seine gekünstelte, blüthenreiche Sprache

68) Ib. p. 414.

69) Ib. p. 416.

und viele Citate aus jüdischen und griechischen Schriften: der Kern seiner Gedanken aber ist von ihr nicht berührt worden. Nicht das, was dieser Uebergangszeit ihre befreiende und umgestaltende Kraft gegeben hat, sondern das, was viele ihrer tonangebenden Geister mit den Denkern des Mittelalters gemein haben, ihre phantastische Mystik, verbindet seine Lehre mit der ihrigen.

Digby ist ein für seine Zeit sehr gelehrter, aber durchaus unselbständiger Mann. Sclavisch seinen Autoritäten folgend hat er wohl niemals einen Gedanken ausgesprochen, der ganz ihm selbst angehörte. Er besitzt weder die Erhabenheit noch die Feinheit, die Rémusat an ihm rühmt. Er ist in hohem Maasse unklar, ja verworren. Darum bemerkt er die schreienden Widersprüche nicht, in denen er sich bewegt. Ihm ist es entgangen, dass er die Abwendung von Aristoteles für einen Abfall von wahrer Wissenschaft brandmarkt und selbst in wichtigen Stücken von ihm abweicht; dass er alles Erkennen von der Sinnlichkeit ausgehen lässt und doch eine höchste Wissenschaft anerkennt, die sich lediglich auf die dem Geiste eigenen Principien richtet; dass er die Subjectivität der Erkenntniss lehrt und zugleich die Identität von Sein und Gedanken annimmt; dass er die Möglichkeit der Gotteserkenntniss dem Menschengeiste abspricht und doch in umständlichen Erörterungen die Eigenschaften der Gottheit aufzählt. Er weiss nicht, dass es unmöglich ist, Physik und Kabbala, Logik und Mantik, aristotelischen Rationalismus und neuplatonische Mystik mit einander zu vereinigen.

Digby giebt uns nicht das erste Beispiel einer derartigen Gedankenmischung. Die bedeutendsten der mittelalterlichen Scholastiker sind zugleich Mystiker; die Häupter der mittelalterlichen Mystik stehen auf dem Boden der Scholastik. Jene wie diese sind zugleich von peripatetischen und neuplatonischen, von altgriechischen und christlichen Anschauungen erfüllt, wie noch in der Zeit der Renaissance mehr als ein Denker sich bemühte, alle Gegensätze philosophischer und theologischer Schulen im Nebel unklaren Denkens zu verstecken. An Vorgängern fehlt es also Digby nicht. Das eigenthümliche Mischungsverhältniss aber von Philosophie und Mystik, von aristotelischen und neuplatonischen, von scholastischen

und kabbalistischen Lehren, das wir bei Digby finden, ist ein nur ihm eigenes.

Digby ist der erste Philosoph der neueren Zeit, der neuplatonische Gedanken in England verbreitet und so dem einflussreichen Neuplatonismus des siebzehnten Jahrhunderts den Weg gebahnt hat. Er ist zugleich der erste, der das Ganze der theoretischen Philosophie behandelt und systematisch dargestellt hat[70]). Wir können keinen Engländer neuerer Zeit nennen, der ihm hierin vorangegangen wäre. Denn Thomas Morus war wohl vertraut mit platonischer und neuplatonischer Philosophie, schreibt aber als Staatsmann und Theologe, nicht als Philosoph; Thomas Wilson hat lediglich unselbständige und oberflächliche Handbücher der Logik und Rhetorik in englischer Sprache abgefasst; David Lindsays poetischer Dialog enthält wenig, was auf eigentliche Philosophie Bezug hat, und der Schotte Jacob Martinus, der einige Jahre vor dem Erscheinen der Theoria analytica als Professor der Turiner Universität eine Abhandlung gegen Aristoteles und die Aristoteliker geschrieben und etwas später veröffentlicht hat, behandelt nur eine einzelne naturwissenschaftliche Frage und wenige mit ihr zusammenhängende Probleme[71]). So ist es hauptsächlich Digby,

---

[70]) Dass durch Digby die philosophischen Studien in England zu neuem Leben erweckt seien, nachdem sie lange Zeit darniedergelegen haben und nur die Theologie eifrigst gepflegt worden sei, hebt sein Gegner, W. Temple, (Mildapetti admon. p. 16) rühmend hervor.

[71]) Jacobi Martini Scoti De prima simplicium et concretorum corporum generatione Cambr. 1584. Francof. 1589. Die Vorrede zu dieser Schrift ist vom Jahre 1576. — Rémusat hat den Verfasser dieser Schrift nicht gekannt und nicht genannt. Und doch verdient der scharfsinnige Gelehrte und unerschrockene Mann in einer Geschichte der älteren englischen Philosophie ebenso ehrenvolle Erwähnung wie Wilson und Lindsay. Er hat zu einer Zeit, in der es, wie er in der Vorrede sagt, für gottlos und verbrecherisch galt, von Aristoteles um eines Haares Breite abzuweichen, gewagt, die Wahrheit auch gegen den gemeinsamen Lehrer Aller zu vertheidigen. Er hat die Elementenlehre des Aristoteles, seine Erklärung der Schwerkraft und der Wärme zurückgewiesen und vielfach verbreitete Fabeln über Entstehung der Naturwesen widerlegt. Mit dem Allen aber glaubt er noch immer innerhalb der peripatetischen Schule zu stehen und nur den echten Aristoteles und die Religion gegen den irrenden Aristoteles zu vertheidigen.

der uns von der Art und dem Umfange der philosophischen Studien englischer Gelehrten in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts Kunde giebt.

Seine Schriften zeigen uns den Hintergrund, von dem sich die schriftstellerische Thätigkeit Bacons scharf abhebt. Durch sie erfahren wir, von welchen Gedanken die geistige Atmosphäre Englands in jener Zeit erfüllt war, welche philosophischen und theologischen Bücher man las, gegen welche noch mächtigen Gegner Bacon ankämpfte. Wir lernen aus ihnen die Thatsache kennen, dass die königliche Verordnung vom Jahre 1535, welche die Scholastiker aus den Schulen Englands verbannte, wenige Jahrzehnde später vergessen war; dass Thomas von Aquino und Duns Scotus, Petrus Hispanus, Cajetanus, Tartaretus und zahlreiche andere ältere und jüngere Scholastiker wiederum gelesen, studiert und als Autoritäten verehrt wurden um die Zeit, da in Francis Bacons beweglichem Geiste die ersten Keime seiner neuen Lehre hervortraten. Wohl wird man annehmen müssen, dass Digby nur einen Theil der englischen Denker dieser Zeit repräsentiert: dass seine Hinneigung zur alten Kirche es war, die ihn wie den ehrwürdigen Neuscholastiker John Case[72]) in Oxford der Scholastik befreundete, und dass Andere dieser festesten Stütze des katholischen Religionssystems viel fremder gegenüber gestanden haben werden. Keineswegs aber dürfen wir uns Digby als einen unter seinen Landsleuten isoliert stehenden Philosophen denken. Die oben angeführten Urtheile seiner Gegner und seine Ernennung zum öffentlichen Lehrer der damals wichtigsten philosophischen Disciplin, der Logik, zeugen für die hohe Werthschätzung, deren er auch in protestantischen Kreisen sich erfreute.

Von dem Einflusse, den er ausübte, geben auch die Schriften Bacons Kunde. Bacon hat in Cambridge um dieselbe Zeit studiert, als Digby daselbst als gefeierter öffentlicher Lehrer der Logik wirkte[73]). Digby stand in guten Beziehungen zu Lord Burghley,

[72]) Auch ihn hat Rémusat nicht erwähnt, während er doch eine viel grössere wissenschaftliche Thätigkeit entfaltet hat, als alle die Männer, die Rémusat Vorgänger Bacons nennt.

[73]) W. Temple trat in das Kings College in demselben Jahre 1573 ein,

dem Oheim, und zu Graf Essex, dem Freunde Bacons[74]). Unter diesen Umständen können Digbys Schriften Bacon nicht unbekannt gewesen sein, zumal, da das sechszehnte Jahrhundert in England nur eine verschwindend geringe Zahl von philosophischen Werken erzeugt hat, deren Werth auch nur dem der Theoria analytica Digbys gleichkäme. Bacon hat freilich Digbys Schriften, in Folge einer üblen von ihm auch bedeutenderen Schriftstellern gegenüber festgehaltenen Gewohnheit, nicht genannt, und dadurch, wie durch die unendliche Zahl der sonstigen Quellen, aus denen er schöpft, ist der Nachweis seiner Abhängigkeit von Digby sehr erschwert. Doch sei aus einer Fülle von Parallelen Einiges hervorgehoben, das die Annahme einer solchen Abhängigkeit nahelegt.

Bacons Erörterungen über Philosophia prima erinnern durchaus an Digbys Ausführungen, sowohl was die Aufgabe dieser Wissenschaft wie ihre Beziehungen zur Logik und Metaphysik und die unsichere Zeichnung ihrer Grenzen betrifft[75]). — Wie Digby erblickt Bacon in entschiedenem Widerspruch mit sonstigen Annahmen in der Vernachlässigung der Philosophia prima den Grund für die geringen Fortschritte der einzelnen Wissenschaften[76]), und auch in dem wunderlichen Gedanken, dass nur die mechanischen Künste im Laufe der Zeiten immer vollkommener geworden, die Wissenschaften aber immer tiefer gesunken seien, schliesst er an Digby sich an[77]).

Bacons Scheidung von Theologie und Wissenschaft ferner entspricht völlig den Ausführungen Digbys[78]). Und wenn der Ge-

---

in welchem Bacon in das Trinity College aufgenommen ward. W. Temple aber nennt Digby 'praeceptorem et demonstratorem in scholis Dialecticis' (Pro Mildap. def. p. 19). Digby war also schon damals öffentlicher Lehrer der Logik.

[74]) W. Temple Pro Mildap. def. p. 62; oben S. 459.

[75]) Vgl. Bacon (works ed. Spedding I p. 540. III p. 346 f. 353) mit Digby (oben S. 591).

[76]) Vgl. Bacon (works I p. 460. III p. 292) mit Digby (Theor. an. p. 358).

[77]) Vgl. Bacon (works I p. 183. 457. III p. 226. 289) mit Digby (Theor. an. p. 356).

[78]) Vgl. Bacon (works I p. 436. 539. 545. III p. 184. 218. 267. 295. 346) mit Digby oben S. 594.

danke einer solchen Scheidung in der Zeit der Renaissance zu oft uns begegnet, als dass auf ihn hier viel zu bauen wäre, so sei auf die seltsame, nur von wenigen Philosophen dieser Zeit aufgestellte Rangordnung der Engel hingewiesen, die wir bei Bacon wie bei Digby finden[79]). Bacon beruft sich hierfür auf den falschen Areopagiten, den auch Digby anführt, weicht aber von den in den Schriften desselben gegebenen Ausführungen gänzlich ab, während er mit Digby — bis auf die Uebergehung der zweiten Classe von Engeln — übereinstimmt. Diesem scheint er demnach den Gedanken und den Namen des berühmten Gewährsmannes entlehnt zu haben.

Endlich sei auf die vielfachen Uebereinstimmungen hingewiesen, welche die Baconische Erkenntnisstheorie mit der Digbyschen — bei aller tiefgehenden Verschiedenheit der Ausgangspunkte und Ziele — aufweist. Wie Digby schärft Bacon ein, dass nur mit Hilfe der rechten Methode die rechte Erkenntniss gewonnen werden könne[80]) und dass das Wissen ein Abbild nicht sowohl der erscheinenden Wirklichkeit als ihrer wahren Wesenheit sei[81]). Beide lehren übereinstimmend, dass es einen zwiefachen Weg geistiger Thätigkeit gebe, den des Aufsteigens vom Einzelnen durch Allgemeineres zum Allgemeinsten und den des Absteigens von diesem zum Einzelnen[82]), dass das Allgemeine aber das der Natur nach Bekanntere[83]) und dass es zugleich als immanente platonische Idee und als aristotelische Form zu fassen sei[84]).

Von diesen Berührungspunkten, denen zahlreiche andere hinzugefügt werden könnten, werden manche auf Benutzung gemeinsamer Quellen zurückgehen. Dass aber hieraus oder aus bloss zufälligem Zusammentreffen auch alle die Absonderlichkeiten zu erklären seien, die Digby, der Mystiker und Scholastiker, und Bacon,

79) Vgl. Bacon (works I p. 464. III p. 296) mit Dionysius Areopagita (De coel. hier. VI f.) und Digby (oben S. 587).

80) Vgl. Bacon (I p. 129. 152 f. 157. 159) mit Digby (oben S. 468).

81) Vgl. Bacon I p. 211. 455. 530. III p. 287) mit Digby (oben S. 475 A. 3).

82) Vgl. Bacon (I p. 204) mit Digby (oben S. 469).

83) Vgl. Bacon (I p. 137. 160 u. s.) mit Digby (oben S. 476).

84) Vgl. Bacon (I p. 160. 218. 262. 277. 564 f. III p. 355) mit Digby (oben S. 477).

der trotz aller neuen Gedanken der Scholastik nie ganz entwachsene Reformprediger, mit einander gemein haben, wird man kaum annehmen dürfen.

Die verschiedenartigsten Elemente hat Digby in seiner Philosophie zu verbinden gesucht, den einander widerstrebendsten Gedanken Ausdruck gegeben. Einer philosophischen Richtung aber steht er fremd gegenüber, das ist die Aristoteles und der Scholastik feindliche Strömung, die im fünfzehnten Jahrhundert die Geister ergriffen hatte und seitdem in Italien, Frankreich und Deutschland immer mächtiger angeschwollen war. Dass es auch im England jener Zeit nicht an Männern fehlte, die von ihr zu neuen Autoritäten und neuen Anschauungen hingeführt wurden, sagt uns Digby in gelegentlichen Aeusserungen, auf die früher hingewiesen worden ist. Näheres erfahren wir über sie durch Sir William Temple.

XXII.

Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert[1]).

Von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

Erste Hälfte.

Die Herrschaft der Metaphysik über den europäischen Geist hat vermöge ihrer Verbindung mit der Theologie bis in das 14. Jahrhundert in voller Stärke gedauert. Diese Metaphysik-Theologie war die Seele der kirchlichen Herrschaftsordnung. Sie blieb in ihrer Kraft ungemindert bis in das 14. Jahrhundert, dann erst begann sie in ihrem Gehalt, ihrer Macht und ihrer Lebendigkeit abzunehmen. Drei Motive waren in ihr zu einem symphonischen Ganzen vereinigt, das durch die Jahrhunderte des Mittelalters gleichsam in immer neuen polyphonen Verwebungen weiter klingt.

Das religiöse Motiv in aller menschlichen Metaphysik herrscht auf den älteren Entwicklungsstufen aller Völker. Es ist aber in der ganzen Kultur der östlichen Völker bis zu deren Reife und Verfall dominirend geblieben. Alles Denken und Forschen blieb hier in den Händen oder unter der Leitung der Priesterschaften, mitinbegriffen solche religiös wirksame oder besonders geheiligte Personen wie die brahmanischen Waldsiedler, die buddhistischen Mönche, die israelitischen Propheten waren. Dies religiöse Motiv hat nun in seiner höchsten Gestalt, dem Christenthum, die ganze

[1]) Dieser Aufsatz bildet die Unterlage für eine in den nächsten Heften der Zeitschrift folgende Abhandlung, welche die Analyse des Menschen im 17. Jahrhundert darstellen soll.

weitere europäische Metaphysik bedingt. Der Kern dieses religiösen Motivs ist das im Gemüth erfasste Verhältniss zwischen der Menschenseele und dem lebendigen Gott, mögen nun mehrere Gottheiten oder eine geglaubt werden. Sonach Vorsehungsglaube, Zuversicht, dass man sich auf Gott verlassen kann, Schmerz über die Trennung von ihm, frohes Gefühl mit ihm versöhnt zu sein, tröstliche Hoffnung, dass er die Seele erretten werde. Dies letztere bleibt auf allen Stufen der Religion bis zum Christenthum ihr mächtigstes Interesse. Mag nun nach egyptischer Vorstellungsweise die Recitation von Formeln der Seele den Weg nach dem 'trefflichen Westen', 'dem Gefilde der Ruhe' bereiten, mögen nach dem Todtenbuche Hymnen, die man dem Todten ins Grab giebt, ihm den Pfad durch all die Dämonen öffnen, deren sonderbare Gestalten ganz an die Teufel in den jüngsten Gerichten des 14. und 15. Jahrhunderts mahnen, mögen nach indischem Religionsglauben die von den Priestern vorgeschriebenen harten Sühnungen und Riten oder asketische Folterung des eignen Körpers die Wanderungen verkürzen und die Rückkehr zum Brahman ermöglichen, mögen nach dem Avesta, 'wenn Leib und Seele sich getrennt haben', in der dritten Nacht nach dem Tode, die Seelen zum Ort des Gerichtes gelangen, wo dann um sie die Götter und die Daeva streiten, wie Aehnliches auch in Bezug auf diese Grundvorstellung auf christlichen Bildern des 15. Jahrhunderts zu sehen ist. Unwissend, woher sie komme und wohin sie gehe, unvermögend die Kräfte der Natur zu meistern und der Zukunft zu gebieten, dabei von Furcht und Hoffnung mehr bewegt, als von gegenwärtigen Uebeln, zugleich aber in sich ein Bewusstsein höheren Lebens, bringt die Menschenseele, so wie sie ist, überall auf etwas höheren Stufen ähnliche Grundzüge religiösen Verhaltens hervor: Vorsehungsglaube, Gebet, Ritus, Bewusstsein höherer Abkunft, Hinstreben zur Ruhe in der zutraulichen Hingebung an Gott, zuversichtliche Hoffnung der Zukunft, dem Sinnenschein der Verwesung zum Trotz und im Vertrauen auf eine höhere Kraft. Dieses schlichte Zutrauen, nach welchem die gedrückteste Seele ihr unsicheres Leben behütet und das einfachste Herz sich das Herz Gottes geöffnet weiss, spricht sich im Symbol vom Vater und Kinde vollkommen aus; da in

diesem unergründlich reichen Verhältniss alle Tiefen des Menschengemüthes beschlossen sind.

Aber alle Vorgänge im Seelenleben sind miteinander verwebt. Das lebendige Verhalten des Gemüthes, insbesondere Zutrauen auf Gott, getroste Erwartung des Schicksals nach dem Tode muss, wo sittliches Bewusstsein, Verantwortlichkeit, Zurechnung erfahren werden, mit solchen Erfahrungen sich verbinden. So treten in diesen von Priesterschaften und heiligen Personen geleiteten Völkern, welche auch die Rechtsgesetze zu Gott in Beziehung setzen, weitere religiöse Begriffe auf: von einem göttlichen Gesetze, von dem richterlichen Amte der Gottheit, von den an Gesetzesübertretung gleichsam nach rechtlicher Ordnung geknüpften Strafen, von den Mitteln, Befreiung von diesen Strafen zu erlangen. Die Grundlage dieser Begriffe war das thatsächliche Verhältniss von Religion, Moral und Recht in diesen von Priesterschaften beeinflussten Staaten. Die Brahmanen haben aus Bräuchen und Rechtsgewohnheiten unter anderen religiösen Gesetzen ein alle Lebensverhältnisse, bürgerliche und religiöse, in ein ideales Schema ordnendes Gesetzbuch gestaltet, das den Namen des ersten Menschen, Manu's trug und auf Offenbarung in erster Linie zurückgeführt wurde. Das Avesta regelte Lehre, Ritual und das ganze Leben durch eine Art von priesterlicher Codifikation. Das Todtenbuch der Aegypter lässt die Seele zu sich selber sprechen: „o, Herz, Herz von meiner Mutter, Herz meines Daseins auf Erden lege nicht Zeugniss wider mich ab vor dem grossen Gott“, dann zu den Todtenrichtern: „ich handelte nicht mit Trug gegen die Menschen, bedrückte nicht Wittwen, log nicht vor Gericht“ — so geht der Abgeschiedene die tief und menschlich erfassten Rechts-, Moral- und Ritualgesetze hinter einander durch, welche hiernach ein göttlich befohlenes Ganze ausmachen. Und aus der Jahwereligion ist in der Gesetzgebung des Deuteronomium eine das Recht, die Moral und die Riten umfassende, auf Jahwe zurückgeführte Legislation hervorgegangen. Aus diesen Ordnungen dringt nun eine juristische Symbolik in das religiöse Vorstellen und Leben. Es entstehen die religiösen Begriffssymbole, welche juridisch-politische Lebensverhältnisse in das Weltganze projiciren. So, wie schon oben gesagt

ist, das Gesetz Gottes, sein richterliches Amt, dann der Bund zwischen der religiösen Gemeinde und Gott auf Grund des Gesetzes, die Gesetzesverletzung und die Straffälligkeit, Satisfaktion und Begnadigung, und andere, die noch subtiler und juristisch äusserlicher sind. Denn die praktische Verwerthbarkeit und ungeheure Veranschaulichungskraft in dieser juristischen Symbolik hat weitergelockt in einen juristischen Formalismus.

War so das religiöse Gemüthsverhältniss mit dem sittlichen Bewusstsein verwebt, musste so von demselben aus in Gott der Grund des Gewissens, des Gesetzes und einer gerechten das Leben überschreitenden Ordnung erblickt werden: dies Gemüthsverhältniss war doch zugleich, wenn auch durch weniger starke Bande, mit den intellektuellen Processen und dem in ihnen sich auswirkenden Streben nach Wissen verknüpft. Ganz so wie das religiöse Verhalten des Menschen die Moralität auf ein Gesetz Gottes begründet, führt es die Erkenntniss auf eine Offenbarung Gottes zurück. Auch hier besteht ein klarer Zusammenhang. Denn nur dadurch ist der Mensch Gottes zutraulich sicher, dass dieser sich ihm eröffnet. Das Hineinscheinen des Lichtes in das überall verbreitete Dunkel drückt mit bildlichem Tiefsinn diese Seite des religiösen Verhältnisses aus. So tritt neben die juristische nun eine metaphysische d. h. an dem Faden des philosophischen Denkens fortlaufende Begriffssymbolik. Auch sie entspringt aus der Tiefe des religiösen Vorgangs. Denn in diesem ist das lebendige fromme Verhalten mit der gedankenmässigen Fixirung der in diesem Verhalten auftretenden Conceptionen untrennbar verbunden, und auch diese metaphysischen Begriffssymbole für das religiöse Erlebniss sind unvertilgbar, wie die Verwebung der seelischen Kräfte selber, die in der Natur des Menschen besteht. Ein solches metaphysisches Begriffssymbol für das religiöse Erlebniss liegt zunächst in der Art wie die Abhängigkeit der Welt und Seele von Gott in Dogmen von Entstehung und Erhaltung der Welt ausgedrückt wird. Wo Religion Theologie wird, bildet sie ein solches Dogma. Dieser Art war in der griechischen, indischen etc. Theologie das Dogma von der stufenweisen Emanation (Zeugung, Ausstrahlung etc.). Tiefgründiger ist dann das entsprechende Begriffssymbol von einer Schöpfung, ἐξ οὐκ ὄντων, ex

nihilo, sicher nachweisbar freilich erst zu einer Zeit, in welcher griechische Speculation schon das jüdische und dann das christliche Vorstellen direkt und durch Entgegensetzung beeinflusste. Dies Schöpfungsdogma bezeichnet nach der ausdrücklichen Interpretation der älteren christlichen Schriftsteller, dass in der Weltentstehung kein Natur- sondern ein Willensvorgang vorliege, sonach das die Naturvorgänge beherrschende Verhältniss der Nothwendigkeit zwischen Ursache und Wirkung hier aufgehoben sei. Und wie dies Begriffssymbol der Schöpfung den göttlichen, so hat das der Wiedergeburt den im menschlichen Individuum stattfindenden religiösen Willensvorgang gänzlich dem Kausalgesetz entrückt. Dagegen entspricht dem Emanationsbegriff die Vorstellung von der Aufhebung der Inkorporation und vom Rückgang in Gott vermittelst der Askese und Kontemplation, wie die indische und neuplatonische Theologie sie enthalten. Unzählige Modifikationen der begrifflichen Fassung von göttlicher Herkunft, von Inspiration und von Mittheilung göttlichen Geistes theilen und trennen dann die Theologien der verschiedenen Nationen. In diese metaphysische Begriffssymbolik hat aller Tiefsinn religiösen Erlebnisses sich ergossen. Zugleich ward sie doch zum Tummelplatz haarspaltender Begriffsscholastik. Diese hat dem Nicht-Wirklichen nach ihrer Natur immer wieder Neues Nichtwirkliches untergebaut.

Wir haben Anfänge einer vergleichenden Kunstgeschichte, welche für die Formensprache zunächst in der Raumkunst gleichsam die Grammatik sucht; etwas Aehnliches wäre für die Bildersprache der Religion durch eine vergleichende Religionswissenschaft zu leisten; eine solche Grammatik der Bild- und Begriffssymbole und ihrer Beziehungen würde uns dann erst die Religionsgeschichte wie die mit ihr untrennbar verbundene Geschichte sowohl der ältesten künstlerischen Bildsprache als der Metaphysik tiefer verstehen lehren. Wir gehen hier nur der Verwebung dieses im religiösen Verhalten gelegenen Motivs mit den anderen in der europäischen Metaphysik nach.

Das zweite Motiv der Metaphysik ist von den Griechen zu seiner das europäische Denken bestimmenden Gestalt entwickelt worden. Es ist in dem ästhetisch-wissenschaftlichen Verhalten des Menschen gelegen.

Hier darf ich früher Dargestelltes flüchtiger skizziren. Die entscheidenden Begriffe, die in diesem ästhetisch-wissenschaftlichen Verhalten entstehen, sind: der Kosmos, die gedankenmässige, mathematische und harmonische Ordnung der ganzen Wirklichkeit, eine höchste Intelligenz oder Weltvernunft als Grund der Welt und als Band zwischen dem Seienden und dem menschlichen Erkennen, die Gottheit als Architekt oder Weltbaumeister, die formae substantiales und endlich die Weltseele, die Gestirnseelen, die Pflanzenseelen. Alle diese Begriffe wirken zusammen zu einem Hauptsatz, in welchem das ästhetisch-wissenschaftliche Verhalten des griechischen Geistes sich metaphysisch projicirt hat; derselbe hatte dann, als die Formel der metaphysischen Vernunftwissenschaft, mit dieser selbst die gleiche Lebensdauer. Die göttliche Vernunft ist das Prinzip, von welchem das Vernunftmässige an den Dingen bedingt und mit welchem zugleich die menschliche Vernunft verwandt ist; dieses Prinzip ermöglicht sonach die Erkenntniss des Kosmos in seiner Vernunft, seiner logischen, mathematischen, harmonischen, immanent zweckmässigen Verfassung und es gewährt andrerseits Grundlage und Sicherheit für das zweckmässig gestaltende Handeln des menschlichen Vernunftwesens. Die Selbstgewissheit der Vernunft auf jenem grossen Siegeslaufe, in welchem sie die Mathematik begründete, die Bewegungen der Gestirne im Weltraum der astronomischen Theorie unterwarf, um dann auch die objektive Zweckordnung der Gesellschaft zu erfassen, hat sich in dieser Weltformel projicirt. So tritt sie, theistisch oder pantheistisch gedacht, neben die vom religiösen Verhalten bedingte Interpretation der Welt. Verwandt, und doch, welcher Gegensatz! Dort ist überall Lebendigkeit, hier logische Verbindung, Grund und Folge. Das System, dessen Mittelpunkt diese Formel ist, als in welcher das ästhetisch-wissenschaftliche Verhalten sich selber nur aufklärt und projicirt, hat sich bei den Griechen, die am Mittelmeer zerstreut waren, im Ringen mit ablenkenden oder widersprechenden Sätzen entwickelt. In Sokrates, Plato, Aristoteles und der Stoa wird es eine der grossen Potenzen der Weltgeschichte.

In der Systematik dieser griechischen metaphysischen Spekulationen sind Grundlinien, oder soll man lieber sagen, es ist darin

ein Schematismus der metaphysischen Gedankenverbindung enthalten, welchen man als das natürliche System der Metaphysik bezeichnen kann. Dieser natürliche Standpunkt der Metaphysik geht der in den späteren Erfahrungswissenschaften vollzogenen Analysis der Wirklichkeit in ihre causalen Faktoren voraus. Entstehen doch die Grundvorstellungen der Mechanik erst in Archimedes und Galilei aus einer solchen Analysis, und die Ordnung der Gestirnwelt sowie die Zweckmässigkeit und Formenmannichfaltigkeit der Organismen wird in einem noch späteren Stadium aus erfahrungsmässig constatirten Kräften und Gesetzen ableitbar. — Daher müssen zunächst in dieser Metaphysik die geordneten Bahnen der Gestirne, das zweckmässige Wachsthum der Pflanzen und Thiere aus einer Weltseele, aus Gestirnseelen, Pflanzenseelen und Thierseelen abgeleitet werden. Die Annahme solcher seelenartiger oder geistartiger Kräfte sowie der seelenhaften Beziehungen unter denselben in einem System ist sonach in der ganzen europäischen Metaphysik bis auf Galilei und Descartes unvermeidlich, wofern dieselbe nicht die Augen gegen das Unzureichende der rein physikalischen Construktion verschloss. Dies Letztere haben Demokrit und seine Nachfolger sowohl in Bezug auf die Ordnung der Gestirnbewegung als auf die Zweckmässigkeit der organischen Naturformen gethan, und darum konnten solche Systeme nicht durchdringen, sondern sie bereiteten nur der Durchführung der mechanischen Naturauffassung in dem 17. Jahrhundert den Boden. — Ferner kann vor der Zerlegung der complexen Formen und Vorgänge der Natur in deren Faktoren, die wirklichen Naturkräfte und Naturgesetze, der im Erkennen fassbare Gehalt des Wirklichen nur in dem System der Naturformen (formae substantiales) oder in einer die Veränderungen nach Gesetzen erwirkenden vernünftigen Kraft (Nomos, Logos) erfasst werden. Die erstere Auffassung entsteht, indem man von dem in den Begriffen gegebenen Verhältniss des Denkens zum Seienden ausgeht, und Sokrates, Plato, Aristoteles und die Neuplatoniker haben diese Lehre von einem in Gott verbundenen System der substantialen Formen, welche im Kommen und Gehen der Erscheinungen den constanten Wirklichkeitsgehalt der Welt ausmachen, durchgebildet. Die andere Auffassung geht von der

unbedingten Realität der Veränderungen und der sie hervorbringenden Kräfte aus. Sie ist moderner. Sie ist von Heraklit in der Genialität seiner denkenden Anschauung geschaffen worden. Die Stoiker haben sie dann durchgebildet. Die Natur ist der Grundbegriff der Stoiker. Sie ist ihnen das System von Kräften das von der göttlichen Centralkraft, die Logos, Nomos ist, mit Nothwendigkeit bestimmt wird, sodass jede Veränderung gesetzmässig von dem Ganzen abhängt. Die Natur verfährt also in jedem Vorgang logisch. Und so kann vermittelst der logischen Operationen an den Naturvorgängen der logische zweckmässige und gesetzmässige Zusammenhang des Weltganzen abgelesen werden. Auch für die Stoiker ist daher, und zwar ausgesprochener Maassen, der Erklärungsgrund des Erkennens im Prinzip der Uebereinstimmung desselben mit dem logischen Charakter der Wirklichkeit gelegen. So erwachsen die Begriffe als das Produkt der logischen Operationen in den logischen Zusammenhang der Welt, und ihr Zusammenhang im Wissen wird zum Kriterium bei der Interpretation der Wahrnehmungen.

Nun aber tritt etwas hinzu, was dem, welcher in der Historie Thatsachen zu verstehen gelernt hat, die grösste Freude und Belehrung gewährt. Nichts in der Geschichte lässt sich als ein Ergebniss gegebener Bedingungen, die ein natürliches System erwirken, ableiten. Alles ist in ihr individuell d. h. lebendig, Menschen und Völker. Der besonders geartete griechische Geist theilt all seinen Schöpfungen, seinen Denkgebilden wie seinen Phantasiegestalten, eine besondere Form und Färbung mit, die nicht in Begriffen ausgesprochen werden kann. Das wissenschaftliche Verhalten hat hier den Zusatz des Aesthetischen, der gleichsam jeden Satz griechischer Denker tingirt oder färbt. Das Erblicken im Denken, ein sinnliches Verfestigen des Geistigen, Herausheben des Typischen und Plastischen sind solche Züge. Wie das Recht in Rom, so hat auch die Metaphysik in Griechenland einen allgemein gültigen Kern in geschichtlich partikularer Schaale. Gerade auf der Höhe griechischer Speculation, in Plato, macht sich dies geschichtlich Partikulare mit ungeheurer Paradoxie geltend. Ueberall ist es als verschwiegene Voraussetzung mitwirkend.

Diese Strukturbeschaffenheit der griechischen Speculation er-

läutere ich noch an dem Hauptpunkt der platonisch-aristotelischen Vernunftwissenschaft.

Die Voraussetzung derselben ist überall, verschwiegen oder ausgesprochen, dass im Erkennen der geistige Vorgang in uns sich des Seienden ausser uns bemächtigt. Für den griechischen Geist ist alles Erkennen eine Art von Erblicken. Beides, Erkennen wie Handeln, ist ihm vorwiegend Berührung der Intelligenz mit etwas ausser ihr: das Erkennen ist die Aufnahme des ihm gegenüberstehenden Seins in das Bewusstsein, das Handeln ist die Gestaltung desselben. Und zwar wird Gleiches nur durch Gleiches erkannt. Das im Erkennen stattfindende Abbilden des Seins im Bewusstsein setzt die Verwandtschaft des Denkenden mit dem Naturganzen voraus, deren Bewusstsein bis in die griechische Naturreligion zurück geht. So liegt die Verwandtschaft der menschlichen Vernunft mit einem vernunftmässigen Weltganzen schliesslich all unsrem Denken und Handeln zu Grunde; diese Verwandtschaft ist durch das geistige Band beider garantirt, das Plato in der Idee des Guten, Aristoteles in dem Nus formulirte. So entsteht das Grundtheorem der ganzen europäischen Metaphysik als Vernunftwissenschaft. Aristoteles hat es in seinen abstrakten Begriffsformeln rein herausgehoben. Der Nus, die göttliche Vernunft, ist das Prinzip, der Zweck, durch welchen das Vernunftmässige an den Dingen wenigstens mittelbar in jedem Punkte bedingt ist: so kann also der Kosmos, sofern er vernünftig ist, durch die menschliche Vernunft darum erkannt werden, weil sie der göttlichen verwandt ist.

Unsere Vernunft erfasst aber nur in dem allem Wechsel und aller Veränderung enthobenen Gleichförmigen dasjenige, was wirklich und zugleich dem Gesetz des Denkens conform ist. Dies im Wechsel Unveränderliche erkennt die Vernunft durch Begriffe und deren Beziehungen. Und das diesen Begriffen im Sein Entsprechende ist zwar allgemein, muss aber zugleich Realität haben, gemäss der Voraussetzung des Abbildens oder Entsprechens zwischen Denken und Sein. Es giebt also, den Begriffen entsprechend, substantiale Formen, und den Beziehungen der Begriffe im Denken entsprechend giebt es ein System derselben. Diese Metaphysik der substantialen Formen drückt aus, was das unbewaffnete Auge der Erkenntniss

auf der Stufe ächt-griechischen Denkens als das Wirkliche erblickte. Licht. Stein, Pflanze, Thier, Processe der Wärme oder des Denkens treten an einer einzelnen Stelle in Zeit und Raum auf, um an dieser Stelle wieder zu verschwinden und Anderem Platz zu machen. Aber der Begriff erfasst in jedem von ihnen eine substantiale Form, eine zweckerfüllte wirksame Wesenheit, als welche im Getriebe der Welt an vielen Stellen zugleich ist und immer wiederkehrt. Der dauernde Gehalt der Welt liegt eben in den Verhältnissen dieser Formen im Ganzen eines gedankenmässigen oder vernünftigen Kosmos.

Indess wie energisch sich auch das ästhetisch-wissenschaftliche Verhalten als Hauptmotiv in der griechischen Metaphysik auswirkt: es hat sich doch erst allmälig vom Hintergrunde der religiösen Ideen losgelöst; die Begriffssymbole, welche aus der religiösen Bewusstseinsstellung entspringen, treten selbst auf der Höhe der griechischen Philosophie noch vereinzelt auf; wie dann die Energie der nationalgriechischen Speculation nachlässt, erhalten sie wieder breiteren Raum. Es sei nur hier genannt die Weltlenkung bei Anaximander, das Weltgesetz und als seine Hüter die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike bei Heraklit, vieles Pythagoreische, das an Homer anklingende xenophanische Wort: 'Ein Gott, unter Göttern und Menschen der grösste', die Anwendung der Begriffe Vorsehung, Weltregierung, Offenbarung auf die Gottheit und deren Wirken bei Sokrates, Pindars *πάντων βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων* (bei Plato), der homerische *κοίρανος*, Herr des Himmels und der Erde bei Aristoteles, die Absetzung dieses höchsten Herrn und die Einsetzung des Dinos in den Wolken des Aristophanes. Durch Zeno und Kleanth erlangen dann die religiösen Begriffssymbole erneute Macht in der Metaphysik. Kann doch überhaupt die scientifische Formel vom Grunde der Welt leicht in die religiöse vom Herrn derselben umgesetzt werden.

Von den drei Motiven, die in der europäischen Metaphysik verwoben sind, hat sich das dritte in den Lebensbegriffen und der nationalen Metaphysik der Römer ausgesprochen. So wenig als das religiöse hat es für sich zu einer Philosophie sich zu entfalten vermocht. Aber als eine neue Stellung des Menschen zur

Welt hat es eine weitreichende Wirkung ausgeübt. Die Stellung des Willens in den Verhältnissen von Herrschaft, Freiheit, Gesetz, Recht und Pflicht bildet hier den Ausgangspunkt des Weltverständnisses und der metaphysischen Begriffsbildung. Begriffe, welche uns theilweise schon in der Begriffssymbolik des religiösen Verhaltens begegnet sind, werden nun hier central und leitend. So das Imperium eines souveränen höchsten Willens über die ganze Welt, die Abgränzung der verantwortlichen Freiheit der Person gegen dies Imperium, die Abgränzung der Herrschaftssphären der Einzelwillen von einander in der Rechtsordnung der Gesellschaft, Gesetz als Regel dieser Abgränzung, Herabdrückung des Objektes zu der dem Willen unterworfenen Sache, äussere Teleologie.

Betrachtet man die als Scipio Africanus gedeutete Römerbüste, so wird man überfallen von der Massivität und Wucht eines geborenen Königswillens, der alle griechischen Gesichter um ihn zusammendrücken zu müssen scheint. Dieselbe massive Herrscherwürde drücken Gewölb und Massengliederung des Pantheon in Rom oder die Porta Nigra in Trier oder die Sprache der zwölf Tafeln aus, und noch in den Versen Virgils und der Diktion des Tacitus empfindet man sie. Das römische Leben in seiner grossen Zeit ist eine Ordnung, welche Männer im höchsten Verstande, Herrscher in ihrer Familie und auf ihrem Eigenthum, zu einem magistratischen Zusammenwirken verband, in dem ihre Willensmächtigkeit mit einer einzigen Freiheit schalten konnte, sofern sie dem Wohl des Ganzen diente. Wie in den aristokratischen Familien Roms die Männer als geborene Herrscher aufwachsen und ein Schalten in königlichen Verhältnissen nur das natürliche Ausathmen ihrer Willenskraft ist, das hat nur einmal in der Welt, in der aristokratischen Republik Englands seines Gleichen gehabt. Sie sind verbunden, wie im römischen Gewölbe die Steine sich gegenseitig durch die Art ihres Gefüges in freier Luft halten.

In Rom sind die Herrschaftsverhältnisse in Familie, Besitz, Magistratur und politischem Einfluss für die regierende Classe der ganze Spielraum ihrer Thätigkeit. Dies bestimmt die Schätzung der Güter des Lebens. Ein Volk ohne Göttergeschichten und ohne Epos, ebenso ohne wirkliche Philosophie. Noch Cicero ist uner-

müdlich in Entschuldigungen, dass er philosophire. Die ganze Kraft römischen Denkens sammelt sich in der Kunst und den Regeln der Lebensbeherrschung. So erstreckt sie sich auf Landbau, Wirthschaft, Familienleben, Recht, Militairwesen, Staatsleitung. Ueberall strebt sie hier Regeln zu entwerfen, leitende Grundsätze zum Bewusstsein zu bringen. Instinktiv und bewusst werden Zweckmässigkeit, Interesse und Nutzen an jeder Stelle des Lebens durchgeführt. Und überall wird diesem Princip entsprechend der Moment dem dauernden Zustande, das Einzelinteresse der Regel und dem Ganzen untergeordnet. Den Höhepunkt seiner Leistung erreicht dieser römische Geist durch die Begründung eines selbständigen Rechtes und einer selbständigen Rechtswissenschaft. Derselbe sondert das Recht von den religiösen und sittlichen Gesetzen und von den philosophischen Principien der Gerechtigkeit, welche den Griechen immer als eine herrschende Ordnung über jedem positiven Rechte gestanden hatte. Sein Verfahren war positiv und induktorisch. An den Verhältnissen des Lebens bildete er Rechtswahrheiten von geringerer Allgemeinheit aus, welche dann umfassenderen Regeln unterworfen und schliesslich in systematischen Zusammenhang gebracht wurden. Das Entscheidende war nun aber, dass diese römische Sachdenklichkeit von Lebensbegriffen getragen war, welche für die Formirung eines selbständigen Civilrechts aus den Thatsachen von Eigenthum, Familie, Verkehr ungemein günstig gewesen sind. Der Herrschaftswille des Individuums wird in dem Kreis, den sein Handeln in Eigenthum, Familienrecht und Magistratur wirkend erfüllt, gegen alle Eingriffe geschützt, die dem Willen des Berechtigten zuwider gehen. „Der Gedanke der Herrschaft", sagt Ihering (Geist des römischen Rechts II. 139), war das Prisma, durch welches das ältere Recht sämmtliche Verhältnisse, in denen das individuelle Leben sich bewegt, betrachtete. Mochten dieselben hinsichtlich ihrer eigentlichen Bedeutung und Bestimmung, für das Leben auch noch so wenig durch diesen Gesichtspunkt gedeckt oder getroffen werden, wie z. B. die Ehe, das Verhältniss des Vaters zu den Kindern, das Recht legt nur diesen Gesichtspunkt an.' Diesen militärisch und juristisch geschulten Willen bezeichnet nach seinem Kern das Wort des Livius: se in armis jus ferre et

omnia fortium virorum esse (Liv. V. 36, 5). Aber dieser Herrschaftswille ist nicht leere und formale Willkür, sondern das Recht dient der Sicherung des Nutzens, des Genusses, der Interessen. So hat es an der Utilität und Zweckmässigkeit sein Realprincip. Seine Form besteht in der Regel, in dem Begriff, sowie in der Analogie welche von dem gewonnenen Rechtssatz zur Uebertragung auf neue Fälle fortschreitet. Vom Rechte aus werden für den römischen Geist Willensherrschaft, Zweckmässigkeit, Utilität und Regel zu Organen für das Gewahren und Begreifen schlechthin.

Sonach entsteht aus dem Innern des römischen Rechtes selber der Begriff einer naturalis ratio. Nach diesem liegt in den Lebensbegriffen selber der letzte Grund dafür, dass in dem Civilrecht oder dem Fremdenrecht etwas Rechtens sei. Die Römer zuerst haben erkannt, dass die vom Willen geschaffenen Verhältnisse, Eigenthum, Familie, Verkehr eine ihnen einwohnende naturalis ratio, eine unverbrüchliche Zweckmässigkeit und Gesetzmässigkeit in sich tragen. So ist das Recht eine raison écrite, ein Gesetzbuch der Natur der Sache. Es bringt die Zweckmässigkeit in den Lebensverhältnissen zu articulirtem Ausdruck. Die ruhelose Dialektik des Griechen wollte alles beweisen, sein reger Gestaltungstrieb wollte Alles ändern. Das erworbene Recht ist dem Römer die unantastbare Grundlage des gemeinsamen Lebens. Die folgerechte und harte Ausbildung der Lehre von den dinglichen Rechten ist der Beweis der Energie dieses Gedankens. So geht aus dem Recht in alles Denken der Begriff der naturalis ratio und die Ueberzeugung von der Unverbrüchlichkeit der ihr entsprechenden Lebensordnung über.

Hieraus ergiebt sich dann eine höhere Stufe des geschichtlichen Bewusstseins bei den Römern, verglichen mit dem der Griechen. Die Unverbrüchlichkeit der erworbenen Rechte, der feste Aufbau einer gesellschaftlichen Ordnung auf undiscutirbare subjektive Rechte vermittelst der naturalis ratio gewährt ihnen Grundlage und Inhalt für die Conception vom Fortschreiten der Geschichte zu einer civilisatorischen Weltherrschaft Roms. Diese Anschauung lebt in den Politikern und wird zuerst von Polybius literarisch dargestellt. Wie Virgil sagt: tu regere imperio po-

pulos Romane memento (Aen. VI. 852). Und ein besonders günstiger Umstand für dieses Fortschreiten wird in der Continuität einer langsamen Verfassungsentwicklung gesehen: quod nostra respublica non unius esset ingenio, sed multorum, nec una hominis vita, sed aliquot constituta saeculorum (Cic. de rep. II c. 1.).

Eine Welt neuer Begriffe tritt so mit dem Römervolke über den Horizont des geschichtlichen Bewusstseins. Es ist als ob ein neuer Erdtheil aus dem Meere auftauchte. Diese neuen Lebensbegriffe ruhen alle auf dem stolzen römischen Bewusstsein, dass nur das Denken, welches im Dienste des Herrschaftswillens in Haus und Feldmark, auf dem forum romanum oder auf den Schlachtfeldern wirke, eines Römers würdig sei. Dies römische Bewusstsein konnte daher wol Lebensbegriffe schaffen, die eine neue Stellung des Bewusstseins ausdrückten, aber nicht eine Philosophie im strengen Verstande. Das ist eben zunächst äusserlich genommen die singulare Stellung der Römer in der Geschichte der Philosophie, dass durch sie in Lebensbegriffen eine neue Stellung des Bewusstseins aufgeht, ohne dass sie der Welt einen einzigen Philosophen geschenkt hätten.

Nur in der Religion wird die römische Lebenstellung mit nationaler Ursprünglichkeit in das Universum projicirt. Ihr Kern und ältestes Gut sind Todten- und Ahnenkultus, inniger Verkehr mit Hausgeistern, Flur- und Waldgöttern. Kein Volk hat die Unvergänglichkeit des Herrscherwillens hoher Ahnen, ihr Fortwirken in der Familie so ergreifend auszudrücken vermocht, als es in jener rohen und düsteren Ceremonie der aristokratischen Leichenfeier geschah, wenn das Todtenhaus sich öffnete und die Procession der Ahnen, mit bemalten Wachsmasken und in Amtstracht, der Bahre des Todten vorauffuhr: dann auf dem Markte liessen sie sich um den aufgerichteten Todten nieder und ihre Thaten sowie die des eben Verstorbenen wurden gepriesen. Fortdauer und Fortwirken des Willens drückt sich hier religiös aus wie im römischen Testament juridisch. Ebenso spricht sich die aller Rechtsbildung vorausliegende Unantastbarkeit des Hauses und des Eigenthums, die Liebe zu Haus und Feldmark in dem traulichen Verkehr mit den Laren, den Feld- und Flurgeistern aus.

Hierüber hinaus walten ihres Amtes, wie Magistrate, über das was dem Menschenwillen entzogen ist, schlichte und nur abstrakt ausgedrückte Gottheiten, wie die Geister der Eröffnung jedes Thuns, des Krieges und der Eintracht, der Wohlfahrt und der Rechtschaffenheit, der Saat und der Blüthe. Diese göttlichen Magistrate stehen in Rechtsverhältnissen mit den Menschen, auf welche ihr Thun sich bezieht. Sie haben ein wohlerworbenes Recht auf abgegrenzte Leistungen. In dem Gelübde tritt der Mensch in ein Contraktverhältniss mit dem Gotte. Und die Gottesfurcht ist dem Gefühl ähnlich mit welchem der Schuldner sich seines sehr peinlichen Gläubigers erinnert, die Gottesverehrung ist auf das Genaueste so durch den römischen Priesterverstand geregelt, dass der sparsame Mensch und der auf die Leistung bedachte Gott jeder das Seine erhalten.

Diese Religion und Theologie erfuhr keine Fortbildung zu einem umfassenderen einheitlichen Begriff des göttlichen Imperium und seiner Beziehungen zur Welt aus der Kraft des römischen Geistes. Derselbe hat nur beamtlich-juristische Priestertechnik hervorgebracht. Die Projektion der erarbeiteten Lebensbegriffe auf das Universum ward von den Griechen vollbracht, welche ja dann auch den Römern eine philosophische Theologie geschaffen haben. Cicero, der erste nationalrömische Philosoph, hat nach seinem eigenen offenen Bekenntniss nach griechischen Vorlagen gearbeitet, und die Untersuchung kann vielfach in die flüchtige und nachlässige Art der Benutzung dieser Vorlagen eindringen. Aber hinter diesem Problem der Vorlagen Ciceros verbirgt sich doch eine andere noch schwierigere Frage. Und deren Beantwortung ermöglicht erst, das wirkliche Verhältniss der von den Römern geschaffenen Lebensbegriffe, ja ihrer ganzen Bewusstseinsstellung zu den von Cicero verfassten Schriften zu beurtheilen. Die Professoren selber, welche Cicero gehört hatte, in Rom insbesondre Philo von Larissa, in Athen Antiochus von Askalon, dann in Rhodus Posidonius, die Schriften, die er vornemlich benutzte, gehörten schon einer geistigen Strömung an, welche durch den ungeheuren Eindruck des zur Weltherrschaft aufsteigenden Roms und seiner willensgewaltigen Männer sowie durch die Bedürfnisse der vornehmen Jugend dieses Volkes bedingt war. Sie gaben den

Römern nur philosophisch formulirt zurück, was sie als lebendige Kraft von ihnen empfangen hatten. Irre ich nicht, so ist der Ideenaustausch zwischen Scipio Africanus minor (gb. 185), Panaetius (gb. 180) und Polybius (gb. 204) der wichtigste Ausgangspunkt dieser neuen geistigen Strömung gewesen. Und in der Stoa fand dieser römisch-griechische Ideenaustausch die Verbindung von Nomos und Logos, von Vernunftzusammenhang und Imperium schon vollzogen, in welcher man fortzuschreiten hatte. Hier kann nicht näher ausgeführt werden, wie diese neue römisch-griechische intellektuelle Bewegung das stoische System umgestaltete, das ursprünglich im Begriff der Natur als eines logischen Systems von Kräften, das alle Veränderungen nothwendig bestimmt, seinen Mittelpunkt gehabt hatte; wie sie durch Panaetius Einwirkung die römische Rechtskunde ergriff, um sie systematisch zu formen; wie sie dem römischen Recht als Gegenstück eine casuistische Pflichtenlehre zur Seite stellte; wie sie in Polybius theilweise vermittelst stoischer Gedanken aus einer Theorie der gemischten Verfassungen die Kraft der römischen Staatsverfassung und die Dauer und Grösse Roms abzuleiten versuchte: wie hier überall griechische Dialektik, die Alles beweist, sich anschmiegt an die römische Positivität. Nur auf das System selbst, das so entstanden ist, werfen wir einen Blick.

Diese Philosophie sucht für die römischen Lebensbegriffe eine möglichst feste Grundlage und findet diese in dem unmittelbaren Bewusstsein. In ihm sind die Elemente, welche allen moralischen, juridischen und politischen Lebensbegriffen zu Grunde liegen. Sie sind angeborene Anlagen. Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum (naturae lumen. Tusc. III, 1, 2), und: [Natura homini] ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum. (Fin. V, 21, 59.) Ihr Merkmal liegt in der empirischen Allgemeinheit ihres Auftretens. Beispiele solcher durch den consensus gentium gesicherten Anlagen sind Sittengesetz, Rechtsbewusstsein, Freiheitsbewusstsein, Gottesbewusstsein. Die Prinzipien, wie sie nach Plato und Aristoteles in dem Nus des Menschen enthalten sind, ebenso die κοιναὶ ἔννοιαι (notitiae communes) und aus ihnen entwickelten wissenschaftlichen Begriffe, wie sie nach den Stoikern aus der Anwen-

dung der logischen Operationen auf die Erfahrungen vermöge des logischen Charakters der Wirklichkeit entstehen — in ihrer Leistung den platonisch-aristotelischen Prinzipien gleichwerthig —: sie sind in erster Linie Mittel der Construktion des Kosmos. Dagegen diese angeborenen Anlagen sind das Fundament von Lebensbegriffen. Eine neue Lehre von ungeheurem geschichtlichem Einfluss: nicht nur die lateinischen Kirchenväter, sondern auch der moderne philosophische Nativismus, von Herbert von Cherbury bis Leibniz schöpfen aus diesen Quellen.

Dieses unmittelbare Wissen ist die unerschütterliche Grundlage aller Bestimmungen, durch welche wir das Universum zu uns in Verhältniss setzen. Der griechische Beweis Gottes aus der gedankenmässigen, schönen und zweckvollen Verfassung der Welt wird, den Skeptikern zum Trotz, mit gesundem Sinne festgehalten. Aber ganz wie später bei Kant wird neben der Gedankenmässigkeit des gestirnten Himmels die sittliche Würde der Menschennatur geltend gemacht. (Tusc. I, 28, 69, de natura deorum II, 61, 153.) Die Tugend, durch welche der Mensch Gott gleicht, ist das Merkzeichen seiner höheren Abkunft.

Vom Beweis Gottes aus vermag nun diese Philosophie ihre Lebensbegriffe auf das Universum zu erstrecken und so die juristisch-moralisch-politischen Begriffe und Regeln des Lebens am Ewigen zu verfestigen, andrerseits den Zusammenhang von Mensch und Universum über den griechischen Vernunftconnex hinaus aus Lebensbegriffen inhaltlich zu bestimmen.

Wir erinnern an Antisthenes, an die Politeia des Zeno. Dieser war noch fast ein Knabe als Alexander 323 starb. So ist er in dem Gedanken der Verbindung der Staaten durch ein Weltreich aufgewachsen. Wir finden bei Plutarch noch ein Gefühl davon, wie die Schrift des Zeno mit den Thaten des Alexander zusammenhing. Der Kosmos ist nach ihr vermöge des in ihm waltenden Einen Gesetzes eine Einheit: daher sollen auch alle Menschen, ungesehen die trennenden politischen Grenzen, sich als Eine Lebensgemeinschaft fühlen. Einer Heerde weidender Thiere vergleichbar. Für die stoische Schule bilden dann, in Folgerung aus ihrem einheitlichen Welt-Nomos, alle Menschen ein gesellschaftliches System

und die Welt eine Götter und Menschen umfassende Politie. In dieser herrscht ein gemeinsames Gesetz: das Recht der Natur. Diesen Begriff des Naturrechts erfassen nun die Römer. 'Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest: nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus' (de rep. III, 22). Dies Naturgesetz und Naturrecht hat zu seinem Inhalt das ganze Ethos des menschlichen Gemeinlebens. So lag vor den Füssen Ciceros das Problem vom inneren Verhältniss dieses Naturrechtes zu dem von den Römern geschaffenen selbständigen und vom Ethos gesonderten Privatrecht. Er verstand dies Problem nicht einmal; so wenig war er wirklicher Philosoph. Gründlicher verfuhr die römische Jurisprudenz. Neben dem römischen Landrecht (jus civile) hatte sich aus den Bedürfnissen des Verkehrs am Mittelmeer ein Fremdenrecht entwickelt. Seine freieren Formen drangen auch in das Civilrecht ein. Zu diesem internationalen Recht gehören z. B. die kriegsrechtlichen Regeln über Gesandtenschutz und freies Geleit, sowie über Erwerb der Beute, das Institut der Sklaverei, die Vertragsschliessung durch Frage und Antwort ohne Einschränkung auf die solenne römische Formel u. s. w. In demselben gewannen die naturalis ratio, die aequitas und die Erwägung der Utilität zunehmenden Einfluss. So wurde dieses Recht innerhalb der Jurisprudenz selber der Träger des Gedankens, in den Lebensbegriffen sei ein Inbegriff von Rechtsregeln enthalten und darum allen Nationen gemein. Dieser Inbegriff von Regeln wäre dann unveränderlich in der Natur der Dinge, der Menschen, der Gemeinschaft gegründet. So erklärt sich, dass im Sprachgebrauch des Cicero und der Juristen der Ausdruck jus gentium zunächst das thatsächliche Peregrinenrecht, dann auch zugleich diese bei allen Völkern geltenden Rechtsregeln bezeichnet und in sofern mit dem Ausdruck jus naturae identificirt werden kann. So entfaltete sich hier eine tiefere naturrechtliche Richtung, welche nicht von oben aus Gerechtigkeitsbe-

griffen das positive Recht meisterte, sondern von dem gegebenen Recht durch Vergleichung, Generalisation, Beziehung auf Utilität, Billigkeit und Sachangemessenheit zu einem von nationalen Schranken freien Recht fortzuschreiten strebte. Das geltende Recht entwickelte so aus sich selbst Prinzipien seines Fortschreitens und gab sich ein Verhältniss zu dem allgemeinen Zusammenhang der Dinge. Ein Vorgang von unermesslicher Bedeutung für die Zukunft. — Ein Gegenstück dieser Rechtslehre war die Pflichtenlehre, welche aus der lex naturae die tugendhafte Handlung als in der Bindung der Person gegeben ableitete und gleichsam unter den Begriff der Obligation stellte; 'quum ea lege natus sis, ut utilitas tua communis sit utilitas vicissimque communis utilitas tua sit' (de offic. III, 12, 52). Die Maassstäbe für die Regeln liegen in dem honestum, welches das römische Merkmal des würdig sich Darstellenden in sich trägt, in dem utile, und bei Conflikten in dem Gemeinwohl und der Vermeidung der Schädigung Einzelner. Eine Casuistik der Pflichten bildete sich hier aus, die dann in der römischen Kirche fortwucherte.

So wird die Welt unter folgenden Begriffen gefasst. Die Grundlage bildet ihr von den Griechen gefundener gedankenmässiger Zusammenhang. Dieser aber wird nun erfüllt mit dem Begriff eines Imperium der Gottheit, eines Weltregimentes. Eine einzige Legislation umfasst alle lebenden Geschöpfe, insbesondre die Menschen. Diese richtet sich an die Menschen als verantwortliche, straffähige Wesen, die daher frei sein müssen. So gränzen sich das Imperium Gottes, die Herrschaftssphäre und Rechtsordnung des Staats und die Herrschaftssphären der freien Willen gegeneinander ab. An keinem Punkte erkennt man die veränderte Bewusstseinsstellung Ciceros, verglichen mit der älteren Stoa, schärfer als in seiner Behauptung der menschlichen Freiheit. Ihr war besonders die Schrift de fato gewidmet. Der Consequenz aus dem Logismus der griechischen Philosophie in der älteren Stoa, dass die natura naturans jeden Vorgang determinire, gleichviel ob er in einem Stein oder einer Menschenseele sich vollziehe, stellt Cicero unerschütterlich die Lebensbegriffe seines Volkes und das unmittelbare Bewusstsein gegenüber. Est autem aliquid in nostra potestate (de fato 14, 31).

Und unter diesem Reich der Personen erstreckt sich das der Sachen, welche dem Menschen zu seiner Nutzung unterworfen und mit dem Personenreiche durch eine äusserlich gewordene Teleologie verbunden sind.

Ueberall geht diese Philosophie aus dem metaphysischen Luxus und Streit der Griechen auf Ein einfaches System zurück, welches das im unmittelbaren Bewusstsein Gegebene zu schlichten Begriffen entwickelt.

Diese drei grossen Motive sind wie in einer mächtigen Symphonie in der Metaphysik der Menschheit verwoben. Das Zeitalter Christi, die Kirchenväter zeigen diese Verwebung überall. Aus ihr entsprang die Metaphysik des Mittelalters, die Europa so lange Jahrhunderte beherrscht hat. Und sie ist heute noch der Untergrund unserer volksmässigen und religiösen Metaphysik.

Nun machten sich aber die Widersprüche geltend, welche aus der Verwebung so verschiedener Bestandtheile entsprangen. So lösten sich die Motive vielfach. In dem Ringen von Renaissance und Reformation um die Befreiung des Geistes ging die Reformation auf die religiöse Stellung des Bewusstseins in ihrer natürlichen freien Lebendigkeit zurück: Macchiavelli erneute den römischen Herrschaftsgedanken; Grotius, Descartes, Spinoza auf der Grundlage der Stoa die Autonomie der sittlichen und wissenschaftlichen Vernunft. Aber in dieser Epoche des 15. und 16. Jahrhunderts, so voll von Spannungen, von neuer Energie und Kraftentwicklung, ist zugleich Alles neu. Die jungen Nationen haben sich zu Einheiten formirt. Aus dem permanenten Kriegszustande des Mittelalters haben sich geordnete Rechtszustände, Industrie, Handel, Wohlstand der bürgerlichen Classen, Städte als Mittelpunkte spontaner industrieller Thätigkeit und wachsenden Komforts entwickelt. Die Macht der feudalen und kirchlichen Verbände ist in der Abnahme begriffen. Die Menschen blicken in eine gränzenlose Zukunft. Europa bildet ein Arbeitsfeld, auf welchem Industrie und Handel mit wissenschaftlichem Erfinden und Entdecken, mit künstlerischem Gestalten verbunden ist. Und dies ungestüme Treiben neuer Kräfte hat die geregelten Bahnen noch nicht

gefunden, in denen es heute so wohldisciplinirt dahinfliesst. Unbändige individuelle Kraft spricht daher aus den Entdeckern und Erfindern jener Tage. Sie offenbart sich in der neuen Politik der Landesherrn und dem Selbstgefühl des städtischen Bürgers, in jedem Anstreben gegen Druck, in den heroischen erzgegossenen Gestalten des Donatello, Verocchio, Michel Angelo, in dem fiebernden Puls der dramatischen Handlung und der Helden von Kyt, Marlowe, Shakespeare, Massinger, so gut als in den Grundbegriffen der Dynamik von Galilei. Wie ein ächter Held Marlowe's, Mortimer im Moment vor der Hinrichtung sagt:

> Beweint mich nicht,
> der diese Welt verachtend, wie ein Wanderer
> nun neue Länder zu entdecken geht [1]).

Mit der Renaissance treten der Epikureer, der Stoiker, der naturtrunkene Pantheist, der Skeptiker und der Atheist wieder auf. Und zum ersten Male unter den jungen germanisch romanischen Völkern erscheinen alle diese Färbungen der Lebensstimmung und des Glaubens im offenen Tageslichte und mit offenem Visiere. Lorenzo Valla, Erasmus, Macchiavelli, Montaigne, Justus Lipsius, Giordano Bruno vertreten Lebensstellungen des Menschen. Von den italienischen Tyrannengesichtern strahlt ein diabolischer verlockender Glanz von Atheismus und Epikureismus ringsum aus, und auch Fürsten der alten Monarchien zeigen einen nur durch Friedrich II. im Mittelalter unter den Fürsten so repräsentirten neuen Typus freier geistiger, von der Renaissance durchtränkter Bildung. Ueberhaupt vermannichfachen sich nun in dieser freieren Luft, da der neue humanistische Geist nach Leben verlangt, das in der Phantasie nachgefühlt werden kann, die Charakterformen. Ganz verschiedene Typen der Lebensführung treten allmälig auf: der fromme Katholik in seinen verschiedenen Formen bis zum Jesuiten, der independente Glaube des Protestanten, als eine einheitliche Willensverfassung, welche von Gott stammt und als solche nur Gottes Gerichte unterworfen ist, die Abschattungen von diesem

[1]) Eduard II., Akt V, Szene 3.

Glauben zum Deismus hin in den Sekten, der auf der Kraft der Vernunft ruhende Philosoph, der von Epikur belehrte moderantistische Weltmann, endlich der atheistische Sinnenmensch. Und zugleich entsteht eine vertiefte Energie des Denkens über den Menschen und über das moralische Gesetz unter jedem dieser Typen. Die kirchlichen Partheien sprechen sich in wissenschaftlicher, philosophischer Form bis tief in das 17. Jahrhundert hinein aus; so erscheinen unter den Jesuiten Bellarmin, Suarez, Mariana, unter den Oratorianern Malebranche, unter den Jansenisten Pascal, Arnauld, Nicole, unter den französischen Hugenotten die grössten Juristen und Staatsgelehrten der Zeit, unter den Remonstranten Hugo Grotius.

Diese grosse Umänderung in der Lebenshaltung des Menschen während des 15. und 16. Jahrhunderts bringt zunächst eine umfangreiche Literatur hervor, in welcher menschliches Innere, Charaktere, Passionen, Temperamente geschildert und der Reflexion unterworfen werden. Wie diese Literatur aus der Veränderung des Lebensgefühls und der Lebensführung entsprungen ist, so begleitet sie nun diesen Vorgang, sie verstärkt und vertieft überall die Aufmerksamkeit auf das menschliche Innere, sie wirkt auf die zunehmende Differenzirung der Individualitäten, und sie erhöht das lebensfreudige Bewusstsein der Menschen von einer in dem Menschenwesen gegründeten natürlichen Entfaltung. Diese Literatur wächst während des 16. Jahrhunderts heran und der Strom derselben hat im 17. Jahrhundert eine erstaunliche Breite. Ihren Höhepunkt erreicht sie in der Feststellung der grossen Wahrheit von einem moralischen Grundgesetz des Willens, nach welchem dieser aus eigenen inneren Kräften zur Herrschaft über die Passionen zu gelangen vermag. Diese Wahrheit wurde allmälig erarbeitet. Aber erst im 17. Jahrhundert ist sie vollständig, ganz frei von dem Dogma, ausgestaltet worden. In ihr wurde ein bleibendes unschätzbares Gut der Menschheit gewonnen.

Eine Literatur solcher Art hatte sich bei den alternden Völkern des Imperiums zuerst ausgebildet. Zurückziehung in sich selbst, als die natürliche Geistesrichtung des Greisenalters, tritt damals am Ende des Lebenslaufs der Griechen und Römer in Seneca,

Mark Aurel, Epiktet, Plotin sowie den älteren christlichen Schriftstellern zugleich auf. Studium des eignen Innern, das in die Falten der Seele dringt. Entsprechend in Tacitus ein gesteigertes Vermögen Charaktere und Leidenschaften in der Historie zu erfassen und in den Seelengeheimnissen der Monarchen, ihrer Staatsmänner und Höflinge zu lesen. Meditationen, Selbstgespräche, Briefe, moralische Essays werden eine besonders beliebte literarische Form in dieser Zeit. Und solche Meditationen, Soliloquien, Gespräche der Seele mit Gott bilden dann eine Kette, die von Augustin durch den heiligen Bernhard und die franziskanische Frömmigkeit hinreicht bis auf die Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts. Der Process, in welchem der Wille aus der Abwendung von Gott und der Knechtschaft unter den Passionen durch die Sehnsucht nach einem dauernden und allen gemeinsamen Gut zum Frieden in Gott gelangt, ist seit den Neuplatonikern und Kirchenvätern, besonders seit Augustinus auch bei den jungen germanisch-romanischen Nationen immer wieder zur Darstellung gekommen. Die Vertiefung in die Menschenseele hat auch bei ihnen zunehmend ein intimes zartes Verständniss der Unterschiede unter den menschlichen Willen und der Formen der Entfaltung des Willens im Leben schon innerhalb der Gränzen des Kirchenglaubens herbeigeführt. Noch bei den Cluniacensern des 11. Jahrhunderts tritt uns die Frömmigkeit in ernster Monotonie und gleichsam formelhaft, wie die Christusbilder altchristlichen und romanischen Styls entgegen. Von da ab jedoch wirkt Manches auf Belebung, Verinnerlichung und individuelle Gestaltung des religiös-moralischen Seelenvorgangs. Schon wie die Pilger in den Kreuzzügen dem Lebenspfad Christi an den heiligen Orten nachgingen. Wie der Minnesang auch dem Leben der Seele mit Gott eine intime innerliche Färbung gab. Wie die grossen Philosophen im Mönchsgewand nunmehr den Willen, die Passionen und den moralisch-religiösen Vorgang analysirten. Wie in Bernhard, Franciscus von Assisi das religiöse Genie alle Disciplin der Kirche durch Herzenswärme lebendig und flüssig machte. Mächtiger als dies Alles aber wirkte eben das natürliche Wachsthum der neueren Völker, das Steigen ihrer Kultur, der Fortschritt in ihren socialen Verhältnissen auf die Zunahme

lebendiger Innerlichkeit und individueller Gestaltung, vor Allem aber dahin, dass die auf das Gesetz des Inneren gegründete Selbständigkeit in dem Verlauf des religiös-ethischen Willensvorganges stärker erfahren und betont wurde. Wie gehen die Predigten Taulers in die Feinheiten seelischer Vorgänge vor Zuhörern aller Stände ein, sonach auf welche Verbreitung subtiler religiös-moralischer Kenntniss lassen sie schliessen! Mit ihnen verglichen erscheinen heutige Predigten durchweg roh und schematisch.

Indem nun von dem Beginn der Renaissance ab eine Verweltlichung dieses unvergleichlichen Bestandes, gleichsam eine Secularisation dieser kirchlichen Güter eintrat, erhielt durch diesen Zusammenhang die Literatur über den Menschen ihren Reichthum und ihren eigenthümlichen Charakter.

Dies Verhältniss ist gleich bei dem Schöpfer dieser neuen Literatur, Francesco Petrarca (geb. 1304) sehr sichtbar. Sein Ruhm war nach dem Urtheil des venetianischen Senats der grösste, den unter den Christen seit Menschengedenken ein Moralphilosoph und Dichter erlangt hatte. Virgil's Geist und Cicero's Beredtsamkeit schienen sich nach einem Ausdruck der Florentiner in ihm mit menschlichen Gliedern bekleidet zu haben. Es waren nicht seine Sonnette, in denen er doch auch mitten in der überlieferten Spitzfindigkeit der Liebe und erkältenden Allegorien ergreifende Momente des Lebens neu und eigen darzustellen wusste, was diesen magischen Zauber auf sein Zeitalter übte. Dieser lag auch nicht in der historischen und ästhetischen Divination, mit welcher er unter seinen Manuscripten, deren manche er dem Staub langer Vergessenheit entrissen hatte, oder unter den Trümmern von Rom, wo einst 'die ungeheuren Männer' gewirkt hatten, in sich das Denken und Leben seiner Vorfahren zu erneuern verstand. Am wenigsten lag dieser Zauber in den wissenschaftlichen Sätzen seiner Moralphilosophie, welche er aus Cicero, Seneca und Augustin zusammenraubte. Keine von all diesen Leistungen hätte ihm seinen Weltruhm eingetragen. Aber all dies waren Bestandtheile und Erscheinungen von dem, was diesen geheimnissvollen Zauber übte. In seinem 32. Jahre, so berichtet er einem Freunde gleich nach dem Vorgang, wanderte er den Mont-Ventoux aufwärts. Die Ma-

jestät des Rundblickes über die Sevennen, den Golf von Lyon und den Rhonefluss erweiterte ihm die Seele. Gehörte er doch unter die Ersten, denen damals Naturgefühl in modernem Sinne ein Bestandtheil ihres Lebensgefühls geworden war. Die Sonne neigte sich vor dem Einsamen. Er schlug die Confessionen des Augustin auf, die ihn oft auf seinen Gängen begleiteten, und las. „Und die Menschen gehen hin, um die Bergeshöhen zu bewundern und die ungeheuren Fluthen des Meeres und den breiten Lauf der Ströme und den weiten Kreis des Oceans und die Bahnen der Gestirne — sich selbst aber lassen sie ausser Acht, vor sich selbst bleiben sie ohne Bewunderung." Er musste gedenken, dass auch den Philosophen der Alten die Menschenseele das Wissenswürdigste und Bewundernswürdigste gewesen sei. So berührte sich damals in ihm an jenem Tage das sokratische Scito te ipsum, das augustinische Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas und seine eigene Beschäftigung mit den individuellen, unvergleichbaren lebendigen Zuständen seiner Seele. Das war etwas Eigenes und ganz Neues. In diesen Zeiten völliger Verweltlichung der Kirche, Wand an Wand mit der Corruption von Avignon, ein Italiener, der in den grossen, römischen Autoren seine Vorfahren liebte und ein Dichter, der alle scholastischen Spinnewebe für einen Moment vollen Lebens hinzugeben bereit war: so konnte er die Idee fassen, ein voller ganzer Mensch sein zu wollen, sein Leben voll und ganz auszuleben. Das Gefühl des Lebens und seine dichterische Abspiegelung erfüllten seine Jugend, Denken über sich selbst, über den Menschen und über unser Schicksal seine späteren Jahre. Nichts hatte ihm in der Wissenschaft Geltung als was auf den Menschen sich bezog. So stellte er sich selber in seinen Sonnetten, seiner Beschäftigung mit den Alten, seinen Briefen, seinen philosophischen Traktaten, den Zeitgenossen nur von verschiedenen Seiten dar. Seine moralische Statur, die nicht allzu gewaltig war, vermochte nicht immer die idealische Form des modernen Weisen, in der er sich ausstaffirte, auszufüllen. Seine Laura hat neben seinen sonstigen Liebschaften, sein Freundschaftskultus neben seinem Egoismus, seine Weltverachtung neben seiner Pfründenjägerei am Papsthof zu Avignon und sonst ein

wenig vom Theaterapparat. Dass er aber das eine wie das Andere sehen liess, auch die Falten seines Herzens Preis zu geben bereit war, dass ein Mensch mit den natürlichen Gefühlswechseln der Lebensalter, der Liebesfülle der Jugend, der Ruhmbegierde männlicher Jahre und der Weltsattheit, ja dem Weltschmerz des Alters sich sehen liess — dies gerade entzückte die Zeit. Die philosophische Einsiedelei von Vaucluse, aus welcher er seine Briefe gern datirte „in der Stille der Nacht“ oder „bei dem Anbruch der Morgenröthe“, war ihm und seiner Zeit eine Wahrheit. Er hat ein Buch de vita solitaria geschrieben; es athmet ganz die Freude an Ruhe, an Freiheit und an Musse, um zu sinnen und zu schreiben. Nichts hatte er im Leben mehr ersehnt als die Dichterkrönung auf dem Kapitol von 1341, und doch war ihm die Stimmung auch eine Wahrheit, in welcher er sich fragte, ob er nicht besser durch Wald und Feld, unter Bauern, die von seinen Versen nichts wüssten, spazieren gegangen wäre. In dem Ruhm genoss er den Wiederschein seiner eigenen Persönlichkeit. Den Ruhm bei den Zeitgenossen fand er unbequem, aber die merkwürdigen Aufzeichnungen über sein Leben und seine Person widmete er ruhmesbewusst und ruhmesgesättigt 'der Nachwelt' (posteritati). Mit der Steigerung der Individualität begann in ihm eine Ruhmsucht, die bei Späteren die wüstesten Formen annahm. Er hat seinen eigenen Styl schreiben wollen. Er wollte der originale Lebensphilosoph seiner Zeit sein.

Auch erstreckte sich die Wirkung seiner lateinischen Schriften, welche diese Lebensphilosophie enthalten, insbesondere der Schrift de remediis utriusque fortunae und de contemptu mundi über ganz Europa. Es sind Dialoge. Die Schrift de remediis enthält zwei Gespräche. Gaudium, Spes und Ratio unterhalten sich im ersten Gespräch, dagegen Dolor und Ratio im zweiten; wie sich später in Spinozas Jugenddialog Verstand, Liebe, Vernunft und Begierde unterreden. Die Gefahren der Glücksgüter lehrt das erste Gespräch überwinden, die unzähligen Leiden des Lebens das zweite. Die Schrift de contemptu mundi, in einzelnen Absätzen zwischen 1347 und 1353 abgefasst, bezeichnete er selbst als 'sein Geheimniss', das Geheimniss seines Lebens und seines Inneren (Secretum). In einigen Handschriften hat

sie den Titel: 'vom geheimen Kampf seiner Herzenssorgen' (de secreto conflictu curarum suarum). Sie ist eine Unterredung zwischen Francesco und Augustin. Denn von dessen Confessionen ging Petrarca's Sinnen über sich selber immer wieder aus. So verschwindet er auch am Schlusse des 'Geheimnisses' im Schatten des Augustinus.

Das Problem dieser Schriften ist, wie der Mensch in seinem Lebensdrang zur tranquillitas animi in diesem Leben, welches das beständige Bewusstsein des Todes einschliesst, gelange. Der mächtige Schluss von de remediis (von Dialog 117 ab: de metu mortis etc.), der von allen Schrecken des Königs Tod handelt, zeigt, als welche Last gerade die Todesfurcht ihm erscheint. Das bedingt nun seine Stellung als Moralphilosoph, wie in ihm Seneca und Augustin kämpfen und doch zusammengehen. Er liebt in Scipio Africanus sein Ideal, und dann kommt von Franciscus von Assisi und den Seinen her ihm ein anderer Zug des Lebens. Die Lehre der alten Philosophen von der Autonomie der Vernunft in unserem moralischen Leben ist ihm der Maassstab seines Denkens, und doch bringt sie ihm nicht eine völlige Emancipation von dem kirchlichen Weg. Aber das ist nun das Neue an dieser moralischen Schriftstellerei, dass sie sich dem Leben ganz unbefangen und volllebendig gegenüberstellt und der ratio das entscheidende Wort giebt. Göttliche Kräfte werden nur als Hilfstruppen, wenn der Kampf des Lebens für die Ratio zu hart wird, herangezogen. Leben ist ihm kämpfen. Er sagt nach Heraklit: Omnia secundum litem fieri. Et quae vicissitudo dicitur, pugna est. Er hat in der Schrift de remediis utriusque fortunae die uns umlagernden Gewalten von Unglück und Glück — und dieses zu tragen scheint ihm schwerer als jenes — oft zu wortreich, überall doch mit einer gränzenlosen Fühlsamkeit für die Leiden, Gefahren und Misanthropien des Lebens geschildert. Animus quam diversis quamque adversis secum pugnet affectibus, unusquisque non alium, quam sese interroget, sibique respondeat, quam vario, quamque reciproco mentis impulsu modo huc rapitur, modo illuc. Nusquam totus, nusquam unus, secum ipse dissentiens, te discerpens (praef. zu l. II, Ausg. 1649 Rotterd. S. 351).

Die Auflösung des Problems der Lebensphilosophie, die er bei dem von ihm besonders in der Schrift de tranquillitate und den

moralischen Briefen benutzten Seneca fand, konnte er in gewissen Hauptzügen mit Augustinus vereinigen. Aus der Knechtschaft unter äusseren Einwirkungen und Affekten vermag die Seele sich durch die Tugend zu befreien und die tranquillitas animi zu erlangen. Doch die stoischen Lehren wurden durch Hinzunahme göttlicher Unterstützungen abgeschwächt und ergänzt. Diese Halbheit wird uns immer wieder inmitten dieser Entfaltung des Bewusstseins der sittlichen Autonomie des Menschen während des 15. und 16. Jahrhunderts gegenübertreten. Und das Ziel der Gemüthsruhe vermögen ratio und virtus doch auch mit dieser göttlichen Hilfe nicht ganz herbeizuführen. Denn zu dieser war doch das alte Zutrauen verloren. So entsteht sein Pessimismus. Er sagt vom Leben: cujus initium caecitas et oblivio possidet, progressum labor, dolor exitum, error omnia (praef. zu Dial. I de remediis a. a. O. S. 2)[1]. Und die Schrift de contemptu mundi endet mit der Unterwerfung unter den Augustinismus — unter Einem Vorbehalt: sed desiderium fraenare non valeo. Dieser Pessimismus, der sich auch auf das Moralische erstreckt, den er mit dem Namen der acedia, des Weltschmerzes bezeichnet, ist sein letztes Wort. Es ist die alte Klosterkrankheit in einer neuen Form. Dass das Buch, welches diese Leiden schildert, in ganz Europa verschlungen wurde, zeigt wie verbreitet an diesem Ausgang des Mittelalters solche Stimmungen waren, welche kein franziscanisches Ideal zu bannen vermochte. Denn der Mensch ist nicht zum Brüten über Ursprung, Individualität, Schuld und Zukunft geboren.

Mit Petrarca begann in Italien eine anwachsende Literatur moralphilosophischer Traktate im Sinne des Cicero und des Seneca. Die stoische Philosophie überwog. Boccaccio schreibt: 'mihi pauper vivo, dives autem et splendidus aliis viverem' (Lettere p. 33). Der grosse florentinische Staatskanzler Salutato († 1406 nach dreissigjähriger Amtsführung) schrieb moralphilosophische Traktate in dem-

[1]) Auch in Bezug auf die Frauen, die in seiner Poesie und seinem Leben eine so grosse Rolle gespielt hatten, gelangte er schon in männlichen Jahren zu einem nicht nur stoischen sondern cynischen Schlussergebniss (Vita. Rotterd. Ausg. 1649, dritte ungezählte Seite im Anfang). Vgl. Boccaccio de casibus illustr. vir. p. 11: blandum et exitiale malum mulier.

selben Geiste, citirte im Gespräch Seneca und Cicero wie andere die kirchlichen Autoritäten, und ihm stärkten die Lehren der Stoiker die angeborene Festigkeit seines Charakters. Unter Salutato's Einwirkung bildete sich Lionardo Bruni und ward dann sein Nachfolger. Sein kleines Handbuch der Moral verglich in Ciceros Sinne die epikureische mit der stoischen Lehre, und erwies, auch das in Ciceros Sinn, den Vorrang der Stoa. Man möchte sagen, dass die heroische Zeit von Florenz in dieser Herrschaft der stoischen Lehren zum Ausdruck gekommen ist: man fühlte wie damals als zu Rom Panaetius die höchste philosophische Autorität war.

Unaufhaltsam wächst die italienische Korruption. Die alte virtù wird von Sinnlichkeit und Rechnung verdrängt. Das spiegelt sich im moralischen Traktat. In der Verehrung Petrarca's, von Salutato wie ein Sohn geliebt, wuchs auch Poggio auf (geb. 1380). Er wollte doch schon in seinen moralischen Traktaten (über die Veränderlichkeit des Glücks, über das menschliche Elend) zwischen der Härte der Stoiker und den Epikureern einen mittleren Weg gehen. Noch entschiedener macht eine veränderte Lebensphilosophie sich bei dem grossen Gelehrten Lorenzo Valla (geb. 1407) geltend. Sein Dialog de voluptate erschreckte die Zeit; es ist zwar ganz im ciceronianischen Styl, wie hier mit gesteigerter philologischer Kenntniss der Stoiker und der Epikureer über das höchste Gut discutiren. Aber nackt und hart erklärte der Anfang der Schrift, und ihr ganzer Fortgang wollte es erweisen, dass ausschliesslich in der voluptas das höchste Gut des Lebens gelegen sei (de voluptate praef. vgl. Dial. disp. I, 10). Wol mag es halb ein in der Zeit liegendes Schwanken sein, halb erscheint es doch als Accommodation, wenn Valla schliesslich Epikureer wie Stoiker abweist und der übersinnlichen christlichen Ordnung der Dinge sich anheimgiebt. Die halbgelüftete Maske werfen die schlüpfrigen Poeten ganz ab.

Solches Ueberwiegen sinnlichen Lebensgenusses bildet nun auch von der Atmosphäre, in der Macchiavelli athmete, den Einen Hauptbestandtheil. Der andere bestand in der damaligen politischen

Kunst. In den Humanisten war, ähnlich wie während der griechischen Aufklärungszeit in den Sophisten, ein neuer Stand aufgetreten, der ganz den literarischen und wissenschaftlichen Interessen diente, selbst durch kirchliche Pfründen, die er liebte, wenig beengt. In der Wechselwirkung zwischen ihnen und den Politikern von Florenz und Venedig, in der persönlichen Verschmelzung beider Arten von Thätigkeit kam Macchiavelli empor. In der ersten Zeit seiner Verabschiedung, 1513, schildert einer seiner Briefe das Leben auf seinem ärmlichen Landhäuschen bei Florenz. Wie er beim Aushauen seines Gehölzes zusehe und um die Preise feilsche; wie er dann mit einem Dichter in der Tasche spaziere; im Wirthshaus an der Strasse schwatze er mit Durchreisenden und spiele gewöhnlich den weiteren Tag über mit Fleischer, Bäcker und Ziegelbrenner des Oertchens Trictrac: dabei zanken sie sich regelmässig. 'Wenn dann der Abend kommt gehe ich in mein Schreibzimmer. An der Schwelle werfe ich die Bauerntracht ab, ich lege prächtige Hofgewänder an, und angemessen gekleidet, begebe ich mich an die Höfe der grossen Alten. Freundlich von ihnen aufgenommen, nähre ich mich da von der Speise, die allein die meinige ist, für die ich geboren ward. Dann scheue ich mich nicht mit ihnen zu sprechen und sie um die Gründe ihrer Handlungen zu befragen; sie aber antworten mir leutselig.' Indem er das Studium der römischen Welt mit dem des damaligen Italien vermittelst seiner politischen Genialität und Erfahrung verknüpfte, wurde er eine Weltmacht. Er hat Marlowe und Shakespeare so gut beeinflusst als Hobbes und Spinoza oder als die praktischen Politiker. Es war eine neue Anschauung des Menschen in ihm.

Der Mensch war ihm eine Naturkraft: lebendige Energie.

Seinen Begriff vom Menschen und der menschlichen Gesellschaft zu verstehen, muss man, wie er selber, von der Betrachtung seiner Zeit ausgehen. Das Ringen zwischen Papst und Kaiser um Italien hatte schon im 14. Jahrhundert den Kaisern bestenfalls eine Oberlehnsherrschaft übrig gelassen. Das Papstthum hatte Einheit wohl hindern, doch nicht schaffen können; wie Macchiavelli selber sagt: E la cagione, che la Italia non sia in quel medesimo termine, ne habbia anch' ella ò una Republica ò un prencipe che la go-

verni, è solamente la Chiesa (Discorsi I. 12). So ist Italien erfüllt im 14. Jahrhundert von kleinen thatsächlichen Staatsgewalten, jede bis an die Zähne gewaffnet. Viele sind von einem unbändigen Herrscherwillen geschaffen. Dieser achtete nichts als Tapferkeit und List. Als der letzte Carrara keine Leute mehr hatte, Mauern und Thore des von der Pest verödeten Padua vor den Venetianern zu schützen, hörte ihn seine Leibwache oft des Nachts nach dem Teufel rufen, er möge ihn tödten. Dann im 15. Jahrhundert gehen diese kleinen lokalen Gewaltherrscher unter, oder sie treten als Condottieren in den Dienst der grossen. Diese arrondiren sich. In der zweiten Hälfte dieses 15. Jahrhunderts bilden Kirchenstaat, Venedig, Mailand und Neapel ein System des Gleichgewichts. Abnahme der kriegerischen Kraft, Vorherrschen der politischen Rechnung, welche durch das Gleichgewicht dieser 'Grossstaaten' und das Mitwirken der kleineren bedingt war, furchtbare Korruption bezeichnen diese Zeit, in welcher Macchiavelli lebte (geb. 1469). So kam es zur Katastrophe der französischen Invasion von 1494. Macchiavelli erlebte sie als junger Mann. Er erlebte die Herrschaft des Aragonesen Fernando in Neapel (1458—1494), dessen Hauptvergnügen ausser der Jagd es war, seine Gegner lebend in gutverwahrten Kerkern oder auch todt und wohl einbalsamirt, in den Kleidern ihrer Lebenstage, in seiner Nähe zu haben. Er erlebte wie dessen Sohn 'als der grausamste, schlechteste, lasterhafteste und gemeinste Mensch, der je gesehen worden' (nach Comines) regierte und 1496 sein Land und seinen Sohn in sinnloser Flucht den Franzosen überliess. In Mailand sah er die Regierung des grossen Rechners Lodovico il Moro, der sich rühmte, in der einen Hand den Krieg zu halten, in der anderen den Frieden; er hielt sich bei Audienzen seine geliebten Unterthanen durch eine Barre vom Leibe, sodass sie sehr laut reden mussten, um von ihm vernommen zu werden; an seinem glänzenden Hofe herrschte eine gränzenlose Unsittlichkeit. Er sah in Rom den furchtbaren Sixtus IV. mit den Geldmitteln aus dem Verkauf aller geistigen Gnaden und Würden die Grossen der Romagna und die unter deren Schutz stehenden Räuberschaaren niederwerfen. Dann sah er Innocenz VIII. den Kirchenstaat wieder mit Räubern füllen, da man für bestimmte

Taxen Pardon für Mord und Todtschlag haben konnte und der Papst und sein Sohn sich in das Geld theilten. Endlich aber erlebte er die Schreckensregierung Alexanders VI. und seines Sohnes Cesare Borgia, der in seiner diabolischen Genialität den Vater beherrschte und eine Säcularisation des Kirchenstaates nach dessen Tod plante. Von diesen zwei Männern, die mit so grossen Plänen sich trugen, sagte man: der Papst lasse seine Cardinäle reich werden, um sie dann durch Gift wegzuräumen und zu beerben; Cesare ziehe mit seinen Garden Nachts in Rom umher, seine Mordlust zu sättigen. Die Kirche korrumpirt, ein nationaler Staat, der den Einzelnen ergriffen und gebildet hätte nicht vorhanden. Reichthum, Sinnesfreude, künstlerisches Vermögen, unbändige Herrschsucht in den losgelösten Individuen. Ueberall aber auch in der Entartung die römischen Herrschaftsgedanken.

An dieser ungeheuren Korruption hatte Macchiavelli seinen gehörigen Antheil. Sein Gesicht zeigt höchste Schärfe der Beobachtung, aber nichts von der Kraft einer handelnden Natur. Ein Missverhältniss bestand zwischen seinem Charakter und einer Intelligenz, der nichts undurchdringbar erschien. Er war all seinem Rechnen zum Trotz ein bon homme, ausgelassen in seinen Liebschaften, redlich gegen die Freunde, ein liebenswürdiger Plauderer. Früh, vor seinem dreissigsten Lebensjahre war er Chef der Kanzlei der Zehn (nicht Staatskanzler, wie die oben genannten Florentiner, diesem vielmehr untergeordnet) geworden. Er hat dies Amt eifrig und pflichttreu verwaltet. Ueber seine Gesandtschaften unterrichten uns jetzt reichliche Urkunden mit vielfach belehrender Darstellung. Ueberall erwies er ein gränzenloses Talent der Beobachtung, niemals aber erwarb ihm sein politisches Handeln feste Geltung in dem öffentlichen Urtheil. Ihm fehlt die Portion Eisen im Blute, die dazu gehört, den Moment zu ergreifen, im Unglück die persönliche Würde zu bewahren und einer verlorenen Sache treu zu bleiben. Seine Komödien zeigen, wie skrupellos er die Korruption der Zeit nicht nur hinnahm sondern genoss. Wenn die Carnevalslust über ihn auch in späteren Lebensjahren kam, bedauern die Freunde, wie er der gewöhnlichen Würde dabei vergass. Aus dem Widerspruch seiner ehrlichen entschiedenen republikanischen Gesinnung

in florentinischen Dingen und seiner Sehnsucht nach einer Monarchie für Italiens Einheit entsprang unvermeidlich politische Unsicherheit seiner Haltung, Schillern nach aussen zuerst in den Farben der Republik und dann der Medici: was ihn aber um sein politisches Renommée brachte, war die persönliche Haltungslosigkeit, die er in diesen Schwierigkeiten seiner Lage zeigte. Es war zugleich sein Doktrinarismus sittlicher Skrupellosigkeit. Das Urtheil der Zeitgenossen und Landsleute[1]), die seine Handlungen im Kleinen und Einzelnen, wo solche eben besonders belehrend sind, gewahrt hatten und gewiss nicht prüde waren in moralischem Urtheil, wird durch nachträgliche Schlüsse aus den uns zugänglichen Archivalien wol des Partheilichen entkleidet und gemildert, doch nicht aufgehoben werden können.

Dies Persönliche musste zunächst in Macchiavelli's Auffassung des Menschen und der Gesellschaft sich wirksam erweisen. Es verband sich jedoch mit allgemeinen Ideen, welche aus dem Studium der Römerwelt und ihres Herrschaftsgedankens, zugleich aber aus der oben skizzirten italienischen Korruption dieses Gedankens erwuchsen.

Macchiavelli war wie viel humanistische Zeitgenossen ein vollkommener Heide. Er sah in dem Ursprunge unserer Religion nichts Uebernatürliches, und er glaubte nicht, dass auf dem kirchlichen Wege in Italien eine sittliche Regelung des Lebens, eine sittliche Entwickelung der Person erreichbar sei. Die römische Curie war ihm, der sie als Gesandter so gründlich kennen gelernt hatte, nicht nur die Ursache des politischen Unglücks von Italien, sondern auch die Haupturheberin seiner moralischen Corruption. Könnte man die Curie in die Schweiz, als das religiöseste und kriegerischste Land senden, so würde dieses Experiment erweisen, wie der päpstlichen Corruption und Intrigue keine Frömmigkeit und keine kriegerische Kraft widerstehen könne. (Discorsi I. 12.) Mit kühler Heiterkeit hat Macchiavelli in dem Fra Timoteo der genialen Komödie Mandragola seine ganze Ansicht über die Kirche

[1]) Vgl. die Zusammenstellung bei Gino Capponi, Gesch. d. florent. Republik. Buch VI Kap. 7.

concentrirt. Dieser putzt in seiner Kirche die Bilder, liest das Leben der Kirchenväter, redet sentimental von dem Verfall der Frömmigkeit und ist sehr neugierig, ob der mit seiner Hilfe eingeleitete Ehebruch glücklich zu Stande gekommen sei, spricht dann über alle dabei Betheiligten seinen Segen. „Die Völker, die Rom am nächsten sind, haben am wenigsten Religion.“ „Wir Italiener verdanken der Kirche und den Priestern, dass wir irreligiös und schlecht geworden.“ (Discorsi I. 12.) Doch erwartete er von der Reinigung der Kirche nichts. Er war ein bewusster Gegner der christlichen Religion. „Diese lässt uns die Ehre der Welt geringer schätzen und macht uns darum sanfter und milder. Die Alten aber hielten diese Ehre für das höchste Gut und waren darum in ihren Thaten und ihren Opfern kühner. Die alte Religion sprach überdies nur die Menschen selig, welche weltlichen Glanzes voll waren, wie Führer der Heere und Lenker der Staaten. Unsere Religion hat mehr die demüthigen und beschaulichen Menschen verklärt als die handelnden. Sie hat das höchste Gut in die Demuth, die Niedrigkeit und die Verachtung des Irdischen gesetzt, die alte setzte es in Geistesgrösse, Körperstärke und alles, was sonst geeignet ist, die Menschen recht tapfer zu machen. Unsere Religion verlangt die Stärke mehr zum Leiden als um eine tapfere That zu vollbringen. So ist die Welt zur Beute von Bösewichtern geworden, welche mit Sicherheit über sie schalten können, weil die Menschen, um in's Paradies zu kommen, mehr darauf bedacht sind ihre Misshandlungen zu dulden, als sie zu rächen.“ Von dieser scharfsinnigen historischen Würdigung des Christenthums aus dringen wir leicht zum Kern seiner Ansicht über Religion überhaupt. Er urtheilt wie ein Römer der Scipionenzeit. Er bemisst die Bedeutung der Religion nach ihrer Wirkung auf den Staat und auf die Sitten, den Eid und die Redlichkeit, deren der Staat bedarf. Er bemerkt, wie das der Einheit entbehrende Deutschland in der Religiosität einen Halt habe (Discorsi I. 55). Einleuchtender ist ihm noch die Kraft der römischen Religion, die mit dem Staat verbunden war und in welcher er mit Polybius eine Hauptursache der Grösse des römischen Staates erkannte (Discorsi I. 11, Polyb. XI. 56). Aber Religion war ihm nichts als eine Erfindung der Menschen. Numa erfand die rö-

mische Religion um für seine neuen Einrichtungen eine Autorität zu stabiliren. Auch hier begegnet uns die Uebereinstimmung mit dem Polybius. (VI. 56.) Diesen hatte im Auftrag des Papstes Nikolaus der Humanist Perotti leichtfertig doch elegant übertragen; 1473 war die Uebersetzung noch vor dem griechischen Original gedruckt worden. Diese Uebersetzung umfasste freilich nur die ersten fünf Bücher, und woher Macchiavelli seine Kenntniss des Auszugs vom sechsten Buche hatte, ist uns unbekannt. Jedenfalls hat aber kein Schriftsteller stärker auf Macchiavelli gewirkt.

Er erwartete für die Sittlichkeit Alles vom Staat. Der Ursprung nicht der Güte aber der moralischen Grundsätze liegt ihm ausschliesslich, unmittelbar oder durch die Religion vermittelt, in der Erziehung durch den Staat, der des Eides, der Redlichkeit und der Hingebung bedarf. Erkennt er den Werth der Religion für andere Stufen oder Nationen an: für die Italiener seiner Tage und der Zukunft erwartet er, obwohl er einmal meint, dass die Begründung einer neuen Religiosität auf Staatsinteresse nicht ausgeschlossen sei, die Wiederherstellung nur von der Aufrichtung einer Monarchie.

Die ausschliessliche Betrachtung aller menschlichen Dinge unter dem Gesichtspunkt der Staatsraison hatte sich in den politischen Geschäften der italienischen Staaten ausgebildet, in denen die Abschätzung der Kräfte und die Erhaltung des Gleichgewichtes vor Allem erforderlich war. In den venetianischen Gesandschaftsberichten besitzen wir unvergleichliche Denkmäler dieser neuen, gänzlich objektiven Betrachtung der Kräfte und ihrer Relationen. Macchiavelli und Francesco Guicciardini sind nebeneinander in dieser Schule erwachsen. Unter den mannigfachen Legationen Macchiavelli's haben die zu Cesare Borgia in die Romagna, nach Frankreich und zu Maximilian nach Deutschland seine Ideen besonders entwickelt. Indem er in Cesare zuerst einen Mann der Aktion am Werke sah, ging ihm an diesem der Herrscher auf, und seine Erfahrungen lehrten ihn schon damals die Betrachtung politischer Handlungen von jedem kirchlichen oder moralischen Gesichtspunkt zu trennen. Aus den meisterhaften Bemerkungen über Frankreich sieht man, wie dort die Bedeutung der Monarchie für die Centrali-

sation aller politischen Kräfte ihm sinnfällig geworden war. Als nun seit seiner Entlassung 1512 sein Genie der Beobachtung, Vergleichung und Generalisation sich in seinen Werken frei entfaltete, löste er die in den Geschäften entwickelte neue Betrachtungsweise von diesen los und machte sie zur Grundlage der politischen Wissenschaft. In Macchiavelli wird der praktische Verstand als Logik der Geschäfte, Beobachtung, Induktion, Vergleichung, Generalisation am Stoffe des Lebens und der Historie, mit seiner instinktiven unmethodischen Kraft, mit seinem Abscheu gegen Deduktionen sich seiner Souveränität bewusst; nicht nur auf dem Gebiet der Geschäfte, sondern auch auf dem der Wissenschaft. Nun ist eine völlige Verweltlichung der Moral und Politik ohne Rückhalt und Hinterthüren da. In diesem zwischen der Geschäftsroutine der Zeit und dem Studium der Alten getheilten italienischen Kopfe entsteht die Willensmacht des römischen Wesens neu, welcher das Ziel des Lebens Herrschaft, diese ein Calcül des Verstandes und alle Kultur, Priester, Tempel, Wissen, Dichtung, Sinnesleben nur Mittel und Komplemente dieses Imperatorenwillens sind. Und er erkennt mit genialem Blick als die grosse Aufgabe eines solchen Herrscherwillens die nationale italienische Monarchie. Für die Politik als Wissenschaft bleibt dann auf diesem Standpunkte Macchiavellis nur die Aufgabe, den Rechnungen der Politiker nachzurechnen und die Regel de tri zu finden, die all ihren Operationen zu Grunde liegt. Also was ist, nicht was sein soll, will er darstellen; 'wer' im politischen Leben 'das Erste vernachlässigt und sich nur auf das Letzte richtet, schafft sich den Untergang, nicht die Erhaltung' (Principe Kap. 15).

Aus diesem Allem ergab sich dem Macchiavelli ein Bild oder ein Begriff der Menschennatur und der menschlichen Gesellschaft, ja war bereits in diesem Allem als Grundlage desselben enthalten. Er war kein Systematiker, jedoch ist die Einheit des Genius in seinem Denken.

Sein Grundgedanke ist die Gleichförmigkeit der Menschennatur. Wir können uns nicht ändern, sondern müssen dem nachgeben, wozu unsere Natur neigt (Discorsi III. 9). 'Um vorauszusehn was sein wird, muss man betrachten was gewesen ist. Denn die handelnden Personen auf der grossen Bühne der

Welt, die Menschen haben stets dieselben Leidenschaften, und so muss dieselbe Ursache stets dieselbe Wirkung hervorbringen' (Discorsi III. 43). Hierauf beruht die Möglichkeit der politischen Wissenschaft, der Voraussage der Zukunft und der Benutzung der Historie. (Discorsi I. 39.) 'Es ist in der Welt immer gleichförmig zugegangen, und eben so viel Gutes wie Schlimmes in ihr gewesen, nur nach den Zeiten verschieden auf die Landschaften vertheilt.' Die Tüchtigkeit (virtù) geht von Assyrien nach Medien und Persien, von da nach Rom, von da vertheilt sie sich an Sarazenen, Franzosen, Türken, Deutsche (Einl. zu Disc. II). Der Gedanke an Evolution oder Entwickelung der Menschheit ist ihm gänzlich fremd. Er gehört zu denen, welche im 16. Jahrhundert auf Grund des Satzes von der Gleichförmigkeit der Menschen in allen Zeitaltern die Ableitung eines natürlichen Systems der Kulturformen aus der Natur des Menschen vorbereitet haben. Und zwar ruhte ihm auf diesem Gedanken die Möglichkeit der Staatskunst und der politischen Wissenschaft. Seine Tendenz zur Generalisation konnte auf Grund dieser Gleichförmigkeit aus der Historie aller Zeiten Fälle zu Induktionen verknüpfen, und einen Inbegriff erster Sätze, an die er sich hielt, gaben ihm Plato, Aristoteles, Polybius, der von diesem abhängige Livius und andre römische Autoren. Ein Lieblingswort von ihm war: „es ist als allgemeine Regel anzunehmen".

Inhaltlich ist ihm diese gleichförmige Natur der Menschen zunächst negativ dadurch bestimmt, dass er keine moralische Autonomie anerkennt. Er theilt die Ansicht des Polybius, welchem er in dem wichtigen II. Kapitel des ersten Buches seiner Discorsen[1]) gänzlich folgt. Während nämlich Polybius Plato's Gesetze und seine Politie in seinem sechsten Buche mehrfach benutzt, tritt im 5. Kapitel dieses Buches eine Ableitung von Sittlichkeit und Recht auf, welche wohl aus einer zeitgenössischen Schrift oder Lehre stammt. Das politische Leben entsteht aus dem Heerdenleben der Menschen; in diesem schaaren sie sich nach Art der Thiere zusammen und folgen dem Wehrhaftesten und Stärksten. So entsteht die ursprüngliche Mo-

[1]) Von der Stelle an „die verschiedenen Regierungsformen entstanden" bis zum Schluss ist dasselbe zusammengewoben aus VI, 5 bis 11 des Polybius, besonders aus VI 5, 9, 10, 11.

narchie. In einer solchen Gesellschaft wird das gelobt, was dem Interesse des Beurtheilenden conform ist. Hieraus entstehen die sittlichen und rechtlichen Begriffe. Sie werden verstärkt, indem die primitive Monarchie sie zur Geltung bringt und zugleich verstärken diese moralischen Begriffe wieder die Monarchie. Von dieser Theorie des Polybius vom Ursprung des Rechtes und der Sittlichkeit giebt Macchiavelli einen Auszug, mit leichter doch absichtsvoller Abweichung. Die Uebel der Gewalt, welche andere verletzt, will der primitive Mensch für sich selber vermeiden; daher setzte die ursprüngliche Horde Gesetze und Strafen ein: so entstand der Begriff der Gerechtigkeit. Nachdem dieser in Wirkung getreten war, wählte die Horde nicht mehr den stärksten, sondern suchte die Verbindung von Stärke, Verstand und Gerechtigkeit in ihrem Häuptling. Macchiavelli kennt hiernach keine von innen stammende autonome Moralität, sondern nur die vom Staat erwirkte Tüchtigkeit. Mittelbar ist auch die ihm höchststehende Religion, die altrömische, vom Staate festgestellt, sie ist durch einen König erfunden und durch Betrug dem Volke annehmbar gemacht.

Der Mensch ist nach Macchiavelli nicht von Natur böse. Manche Stelle scheint dies zu sagen; meinte er doch einmal, nach den Zeugnissen der Geschichte müsse der Staatsgründer und Gesetzgeber die Voraussetzung zu Grunde legen, dass die Menschen böse handeln, wenn sie dazu Gelegenheit haben (Disc. I. 3). Er will aber überall nur ausdrücken, die Menschen haben eine unwiderstehliche Neigung von der Begierde hinüberzugleiten zum Bösen, wenn nichts entgegenwirkt: Animalität, Triebe, Affekte sind der Kern der Menschennatur, vor allem Liebe und Furcht. Er ist unerschöpflich in seinen psychologischen Beobachtungen über das Spiel der Affekte, das Streben im Menschen nach Neuem, das Ueberwiegen der primären Leidenschaft über den secundären sittlichen Grundsatz, die halben weder ganz guten noch ganz bösen Massregeln, welche die Staaten und Individuen ruiniren, sowie die von ihm ganz platonisch geschilderte Grenzenlosigkeit und Unerschöpflichkeit unseres Begehrens[1]).

[1]) Auch hier verwandt Polybius I, 81 vergl. XVII, 15.

Aus diesem Grundzug unserer Menschennatur leitet er das fundamentale Gesetz alles politischen Lebens ab. Er entnahm auch dieses aus Polybius, welcher hier in der psychologischen Ableitung von Plato abhängig ist. Die primitive Monarchie wird in der Erbfolge corrumpirt; aber auch die nachfolgende aristokratische Ordnung geht unaufhaltsam in der Abfolge der Generationen nach der Natur des Menschen in die Oligarchie mit ihrer Habsucht, ihrer Herrschbegier und ihrer Frauenjagd über. Die nachfolgende Demokratie wandelt sich ebenso oft schon in der nächsten Generation in Anarchie: woraus dann die Rückkehr zur Monarchie entspringt. Dies ist der Kreislauf der einfachen Verfassungsformen. Die guten Verfassungen währen kurz, die schlechten wirken zersetzend und richten oft die Selbständigkeit der Staaten zu Grunde. Rom verlängerte — und auch in diesem Gedanken folgt er dem Polybius — die Dauer seiner Macht dadurch in erster Linie, dass es eine gemischte Regierungsform annahm (Discorsi I. 2). Das psychologische Motiv dieses Kreislaufes drückt er kurz und schön in der florentinischen Geschichte aus. „Die Kraft erzeugt Ruhe, die Ruhe Müssigkeit, diese Unordnung, die Unordnung Zerrüttung, und ebenso entsteht aus der Zerrüttung Ordnung, aus Ordnung Kraft, aus dieser Ruhm und gutes Glück" (Istorie fiorent. V. Anfang).

So folgt aus der Natur des Menschen die allgemeinste Aufgabe der Staatskunst. Sie soll die rasende Eile, in welcher die menschliche Natur zur Corruption stürtzt, aufhalten: Thatkraft, Tapferkeit, Rechtsbewusstsein, Friedlichkeit durch die Mittel der Gesetze und der Religion erhalten oder erneuern; ist aber der Staat der Corruption anheim gefallen, dann soll sie nöthigenfalls durch offene und kein bestehendes Recht achtende Gewalt wie durch grundsatzlose politische Intrigue seine Wiederherstellung zu erwirken suchen.

Die in den Discorsen und dem Principe als einem Ganzen enthaltene Theorie steht in dem Dienst dieser Aufgabe. Macchiavelli's Blick ist in Italien auf zweierlei gerichtet. Er will in Florenz die Freiheit aufrecht erhalten wissen: denn er ist gemässigter Republikaner in altrömischem Verstande. Ihm er-

scheint als der Grundfehler der florentiner Politik, dass das Volk den Adel durch Missbrauch seines Sieges geschwächt und corrumpirt hat. Allgemeiner angesehen fordert er, dass der zusammengesetzte politische Körper, durch einen äusseren Eingriff, oder von Innen durch die politische Kunst, immer wieder in kurzen Zeiträumen auf seine ursprünglichen Kräfte zurückgeführt und gleichsam medicinisch regulirt werde. Blickte er dagegen auf Italien im Ganzen und seinen Zustand nach der französischen Invasion, auf die Zersplitterung des Landes, die Macht der Fremden, die Corruption: dann schien ihm erforderlich, dass nicht nur durch Blut und Eisen, sondern gleichsam durch eine gänzliche Suspension aller Grundsätze der Moralität eine nationale Monarchie auf neuen Grundlagen aufgerichtet werde. Ein furchtbarer Selbstwiderspruch: mit den Mitteln des Cesare Borgia wollte er eine neue dauernde Ordnung der Gesellschaft gegründet wissen.

Dies Alles nehme man im Geiste zusammen, dann vermag man erst Macchiavelli's Gedanken vom Menschen und der Gesellschaft zu ergreifen. Er ist der erste Romane, welcher den imperialen Gedanken der römischen Welt unter den neuen Bedingungen der modernen Völker zur Geltung gebracht hat. Und er ist darum soviel grösser als sein heute viel überschätzter Schüler Hobbes, weil er auf diesem italischen Boden, wo der Herrschaftswille immer, in der römischen Republik, im Imperium wie im Papstthum, gewaltet hatte, ein Zeitgenosse der Borgia's, Rom vor Augen, Italiener von Geblüt, diesen Herrschaftsgedanken in urwüchsiger Kraft repräsentirt hat.

Die Gesellschaft ein Triebmechanismus, das Spiel der Affekte berechenbar, weil die Menschennatur immer dieselbe ist, das Princip von Moral, Recht und Religion nur in dem Intellekt, welcher aus den Wohlfahrtsinteressen die Grundgesetze des Zusammenlebens ableitet, moralische Autonomie nirgend: in einer solchen Welt giebt es nur Ein wahrhaft schöpferisches Vermögen, den Herrscherwillen, welcher diese der Rechnung unterwerfbare Welt nach den Prinzipien der Staatsweisheit, wie sie aus dem Spiel der Affekte in der Gesellschaft folgen, ausrechnet und Affekte durch stärkere Affekte, die er ins Spiel bringt, zusammenzwingt. Mac-

chiavelli musste sich an den Vorbildern solcher italienischen Kunst in seinen Tagen, an den Medici's und Borgia's, genügen lassen: der Korse Napoleon wäre die Verwirklichung seines imperialen Gedankens gewesen. Keine Stelle ist in seinen Werken die den Selbstwerth der Religion würdigte. Nirgend ein Gefühl für die selbständige Grösse der künstlerischen Schöpfungen, an denen seine Zeit so reich war. Er entschuldigt sich darüber, dass er dichtet und schriftstellert mit seiner Ausstossung aus dem politischen Leben. Seine Phantasie, die der seiner Zeitgenossen Ariosto und Michel Angelo an Grösse vergleichbar ist, fühlt er nur als ein politisches Vermögen, welchem der Stoff zu Handlungen fehlt. Er erfasst, wie kein Staatsphilosoph vor ihm vermöge einer inneren Wahlverwandtschaft das schöpferische Vermögen des politischen Genies, diese mit Thatsachen rechnende positive Phantasie, die unter den allgemeinen Bedingungen einer gleichförmigen Menschennatur und der aus ihr folgenden Gesetze des politischen Lebens an diesem wirksam ist. Der Politiker gründet nach ihm die Staaten, führt durch seine Gesetze Recht und Sittlichkeit herbei und benutzt dazu die Religion. Dies liest Macchiavelli an der römischen Königsgeschichte ab, welche von ähnlichen Voraussetzungen aus entworfen war. Von inneren sittlich-religiösen Kräften in den Völkern hat er keinen Begriff. Da der Staat die Neigung hat, sich zu verändern und zu verschlechtern, so muss immer ein Politiker neben diesem zusammengesetzten Körper stehen; denn dieser Körper muss beständig beobachtet und in kurzen Zeiträumen regulirt werden, wie ein Uhrwerk, wie ein Mechanismus. Und in diesem Politiker ist von der gestaltenden Staatspädagogie keine Spur mehr; nichts von dem Sinne der germanischen Schriftsteller für die Inhaltlichkeit der Personen und den Zusammenhang ihrer realen, durch den Staat hindurchgreifenden Zwecke. Die Begriffe mit denen Machiavelli arbeitet sind die Erhaltung des Staates, seine Dauer, seine Vergrösserung, das Gleichgewicht der politischen Kräfte in einer Republik, das Gleichgewicht der Staaten unter einander, die Kraftverhältnisse und Mechanik der Parteien, die verschiedenen Formen der Entscheidung zwischen ihnen, auf dem Wege des Krieges in Florenz oder auf dem der gesetzlichen Uebereinkunft in Rom, end-

lich die Technik der Selbstherrschaft, ihrem Herrschaftswillen vermittelst der Benutzung des gesetzmässigen Spiels der Affekte die Einzelkräfte zu unterwerfen, durch welche Verbrechen auch der Weg dieses in lauter Kräfteverhältnissen verlaufenden Vorgangs gehen möge.

Diese Betrachtung der moralischen Welt unter dem Gesichtspunkt des Spiels von Naturkräften vollendet sich in seinen wiederum an Polybius angeschlossenen Speculationen über das Glück. Dieselben sind wie eine Projektion seiner Betrachtungsweise in das Universum. Die Erfolge des Herrschaftswillens entstehen aus dem Zusammenwirken der lebendigen freien Kraft mit dem Glücke. „Ich glaube", sagt er im Principe (Capitel 25), „dass das Glück über die Hälfte unserer Handlungen gebietet, dass es aber die andere Hälfte uns selbst überlässt." Er ist unerschöpflich diese blinde Kraft zu personificiren und gleichsam deren Wirkungsformen zu beschreiben. Das Schicksal verblendet das Gemüth, damit es unaufgehalten herrsche. Das Glück sucht sich für grosse Dinge einen Mann aus, welcher den Muth hat Gelegenheiten wahrzunehmen. Niemand kann sich dem Glück widersetzen und dessen Gespinnst zerreissen; der Mensch hat solange Erfolge als seine Handlungsweise mit dem Glück übereinstimmt, wechselt dessen Wille und der Mensch bleibt demselben gegenüber hartnäckig, so geht er zu Grunde. Da Fortuna ein Weib ist, ist es besser mit ihr ungestüm als bedächtig zu verfahren. Die Hauptregel aber, anklingend an die Stoiker: um glücklich zu sein, muss man verfahren, wie die Natur es haben will (Discorsi II. 29, III. 9)[1]. In dem kleinen biographischen Roman „Leben Castruccio Castracanis" zeigt er einen geborenen Herrscher, welcher mit dem Glück vermittelst seiner fröhlichen Kraft auf gutem Fusse zu leben verstand.

Dieser römische Herrschaftswille hat in dem „Principe" einen gesammelten und künstlerisch gewaltigen Ausdruck gefunden, der weithin in Europa auf Fürsten und Staatsmänner, auf Schriftsteller und Dichter gewirkt hat, bis in die englische Tragödie, in Marlowe

---

[1]) Die bekannte Lehre des Polybius von der Tyche (z. B. I, 4 I. 35) ist hier überall benutzt.

und in Shakespeare's Richard III. hinein; vielfach zusammenwirkend mit der novellistischen Corruptionsliteratur der damaligen Italiener. Diese einflussreichste aller politischen Broschüren war innerhalb des in den Discorsen enthaltenen Zusammenhangs entstanden. Ihr Ziel reicht aber, wie ihr Schluss zeigt, über das in den Discorsen gegebene allgemeine Problem der Regeneration eines verdorbenen Staatslebens durch einen Fürsten hinaus. Es ist die Aufrichtung der nationalen Monarchie in Italien. Ausgearbeitet und veröffentlicht wurde sie dann im Zusammenhang mit einer politischen Combination, in welcher es schien, dass das Haus der Mediceer dem nationalen Ziele nützen könne. Ueber das litterarische Schicksal des Schriftchens entschied, dass es aus dem Zusammenhang der Discorsi ausgeschieden auftrat. So sah man nicht, dass in ihm ein Arzt desperate Heilmittel an einem aussichtslosen Krankenbett verschrieb. Der besondere Fall, welcher die Bedingungen für Bedürfniss und Berechtigung dieses Tyrannensystems enthielt, wurde ausserhalb seiner Begrenzung von dem grossen Publikum in Europa aufgefasst. Betrachtet man das Schriftchen, wie recht ist, unter diesen Bedingungen, so bleibt das Furchtbare darin nur die Consequenz, mit welcher der imperialistische Staatsgedanke, die mechanische Staatsbetrachtung in ihre letzten Consequenzen verfolgt werden. Er sagt in dem Schriftchen auch einmal: der Fürst müsse zur rechten Zeit Fuchs und Löwe zu sein wissen, Fuchs, um Schlingen zu entdecken, Löwe sich von Wölfen zu befreien: Grausamkeit sei nur tadelnswerth, wo sie unnütz sei, und der Betrug ist ihm eine politische Nothwendigkeit ersten Ranges.

Das Zeitalter Macchiavellis war der Höhepunkt des vom Humanismus bedingten geistigen Lebens in Italien. Aus dem Boden des Humanismus sprosste und wuchs und blühte es in diesem Zeitalter in Italien, wie ein neuer Frühling mit reichster Blüthenfülle. Zeitgenossen Macchiavellis waren Lionardo (gb. 1452) und Michelangelo (gb. 1475), mit ihm lebte noch Rafael Santi (gb. 1483) und starb vor ihm, ein anderer Zeitgenosse und sein Nebenbuhler in der Komödie war Ariosto (gb. 1474), dann der grösste Geschichts-

schreiber der Zeit neben ihm Guicciardini (gb. 1482): Colombo verliess 1492 Europa. Die italienische Renaissance fand Wege in alle Culturländer Europas. Nach Petrarca war der nächste Humanist der einen unbegrenzten Weltruhm erlangte ein Niederländer, Desiderius Erasmus (gb. 1466). und der deutsch-niederländische ältere Humanismus erreichte etwa 1520 seinen Höhepunkt. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ging dann die Führung der humanistischen Bewegung auf Frankreich über. Hier tritt die Renaissance als Form der Bildung einer grossen aristokratischen Gesellschaft in der mächtigsten Monarchie auf. Daher hat sie hier zuerst alle lebendigen Kräfte der Gesellschaft, alle Realitäten juristischer, politischer und ästhetischer Art erfasst. Unter diesen Umständen entsteht eine grossartige Auffassung des römischen Rechtes, ein über die Italiener hinausreichendes Verständniss der Historie und eine die nationale Dichtung leitende Poetik. Das geschichtliche Selbstbewusstsein der mächtigsten romanischen Nation durchdringt bei diesen vornehmen Staatsmännern, Juristen und Geistlichen die Auffassung ihrer Vorfahren in Rom. Nichts von der Stubenluft des deutschen Humanismus ist hier mehr zu verspüren. Von Franz I., seinem Grossalmosenier Petrus Castellanus und seinem Rathgeber Budaeus geht die grosse geistige Bewegung aus, in ihr entstand 1530 neben der alten Universität das collège de France und brachte die neue Zeit zur Geltung, und in ihrem weiteren Verlauf treten Petrus Ramus, Turnebus, Lambinus, Muretus, die beiden Scaliger, Cujacius und Donellus auf; die Geschichtsschreibung des de Thou und selbst die Theologie von Calvin und Beza waren humanistisch gefärbt. Dies sind die Umstände unter welchen ein neuer die ganze gebildete Welt beschäftigender Schriftsteller über den Menschen sich äusserte.

Montaigne (gb. 1533, Essais 1588) spricht im leichten anmuthigen Ton des Erzählers; Scherz und Ernst, Plauderei über sich selbst, Anekdoten, Stellen der Alten, tiefe eigene Blicke folgen sich in dem schönen naiven Französisch seiner ordnungslos zusammengestellten Aufsätze. Heiterkeit ist über jeden Satz ausgegossen. Er lehnt einmal ab Philosoph zu sein[1]), aber an anderen Stellen

[1]) III, 9.

spricht sich sein naives Selbstbewusstsein über seine unmethodische, aber auch durch kein metaphysisches Dogma befangene Analyse und Induktion über den Menschen aus. Er sagt selbst von sich: Nouvelle figure, un philosophe impremedité et fortuit. Aber auch sein Sinnen über den Menschen, wie das jedes andern über die kirchliche Auffassung hinaustretenden Schriftstellers jener Tage, ruht sicher auf den massiven Quadern der antiken Moral. Sein Buch ist ganz gesättigt und durchdrungen von der Philosophie der Alten, von Cicero, Seneca und seinem Liebling Plutarch[1]). Mit den Skeptikern verwirft er die ganze Metaphysik, aber er findet mit Sokrates, den er besonders verehrt, in der Reflexion über uns selbst und in dem natürlichen Gesetz des Sittlichen die dem Menschen offen stehende Wahrheit, und Alles ächt Sokratische vereinigt er zu einer Grundlage für die Leitung des Lebens. Mit scharfem Blick für den Kern der praktischen Philosophie der Alten, zumal aber mit dem freiesten Lebenssinn hat er nun die stoische Formel, nach welcher im naturgemässen Leben die Tugend besteht, in den Mittelpunkt seiner Moral gestellt, und er hat sie gesunder und schlichter als irgend ein Stoiker zu persönlicher Lebenshaltung ausgebildet[2]). In uns ist ursprünglich die Natur wirksam und es gilt nur sie überall rein zu vernehmen. Die Natur lenkt uns durch den Trieb nach Freude, die Affekte gehören unserm gesunden Leben an, ohne sie wäre unsre Seele bewegungslos wie ein Schiff auf offenem ruhigem Meere. Von den Alten vorwiegend sind die ersten französischen Schriftsteller dieser Epoche bedingt, die heute noch lebendig sind: Rabelais und Montaigne. Die Wichtigkeit von Montaigne für die Uebertragung des skeptischen Geistes von den Alten auf das moderne Denken des Descartes, für die Untergrabung der kirchlichen Autorität und Metaphysik ist ausser Zweifel. Wenn aber Buckle (Kap. VIII) hierin seine Bedeutung sieht, wenn er überhaupt in der Zunahme des skeptischen Geistes das ausschliessliche Mittel für die Vorbereitung des modernen Denkens

[1]) Vergleich zwischen den beiden letzteren III, 12, Vertheidigung beider II, 32, über Cicero handelt I, 39.

[2]) III, 13.

im 17. Jahrhundert erblickt, so verkennt er ganz die Natur des Menschen, welche für die neue Construktion des Naturganzen zwar zunächst Abschüttelung aller hemmenden Autoritäten, aber eben so sehr eine feste Position der Intelligenz bedurfte. Beide Bedingungen für den neuen Anlauf des Naturerkennens wurden eben durch die Arbeit des 16. Jahrhunderts verwirklicht, in welcher die Autonomie des sittlichen Bewusstseins vermittelst der von Buckle missachteten theologischen Streitigkeiten und der von ihm übersehenen humanistischen Bewegung herbeigeführt wurde. So hatte der Skepticismus von Montaigne seine Begrenzung in seiner positiven Aufstellung des selbständigen, der theologischen und metaphysischen Dogmatik unbedürftigen Menschen. Gerade in dieser Doppelstellung hat er Descartes vorbereitet. Und zwar gründete Montaigne seinen Skepticismus gegenüber theologischer und metaphysischer Dogmatik sowie seine positive Anschauung von der moralischen Selbständigkeit des Menschen auf die Alten, auf die Sammelarbeiten der Renaissance, über die Moralphilosophen, insbesondere über die Stoiker, sowie auf die ganze humanistische Stimmung der Zeit, welche eben in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreichte. Aber aus sich und dem Charakter seines Volkes allein schöpfte er die unverwüstliche unbefangene Lebensfreudigkeit, die eigene Verbindung von hellem Verstande mit einem fröhlichen Herzen, durch welche er sich als Typus des französischen Menschen darstellt. Hatte er Rabelais auch hierin zum Vorgänger, so war er doch moderner, ausgeglichener in seinem Fühlen. So entstand die Ansicht des Menschen in seinen Essays.

Und zwar stimmt er den Stoikern bei in der Bevorzugung der starken männlichen und freudigen Gefühle vor der Passion des Mitleids, die er Frauen, Kindern und dem eingebildeten Haufen zuweist (I, 1). Nicht minder in dem Misstrauen gegen den Werth der Reue und der Verwerfung des Bedauerns über Vergangenes, da dieses doch im Zusammenhang des Universums bedingt ist. Seine Moral zeigt das heitere milde Antlitz der Natur selber. Dies offenbart besonders erhaben ein Wort gegen die Stoiker über den Selbstmord. 'Verlasst', sagt die Natur zu uns, 'diese Welt, wie Ihr in

sie eingetreten seid. Derselbe Weg, den Ihr aus dem Tode in's Leben nehmt, ohne Passion und ohne Schrecken, nehmt ihn rückwärts aus dem Leben in den Tod. Euer Tod ist ein Theil der Ordnung des Universums, ein Stück des Lebens der Welt' (I, 19). Alle lebendigen Wesen sind, wie schon die Stoiker sagen, auf Selbsterhaltung angelegt (I, 12). Es besteht ein allgemeines Weltgesetz: aus den Elementen dieser universellen Vernunft entfaltet sich unser sittliches Leben. Wiederum reden hier die Stoiker, Seneca, Cicero. Ihn aber unterscheidet von denselben, wie er nun das Gesetz der Natur nicht in abstrakten Sätzen, die ihm bedenklich sind, sondern im Zusammenhang unserer Ziele mit dem Naturganzen und ihrer Regelung durch dieses findet. Wir streben nach Selbsterhaltung, wir suchen Freude: alle Sittlichkeit ist in einem ebensowohl epikureischen als etwas katholischen Verstande eine Disciplinirung unserer Lebenstriebe, und zwar vom Bewusstsein des Naturzusammenhanges und des universellen Gesetzes aus. Er erzählt wie er die Leidenschaften nicht anwachsen lässt, sondern gleich in ihrem Beginn, da sie noch beherrschbar sind, zu regeln strebt. Wie er die der Liebesleidenschaft entgegenwirkenden Antriebe als junger Mensch aus Klugheit in's Spiel setzte. Wie er erreichte Befriedigung mit Bewusstsein durchzukosten, durchzukauen und so zu erhöhen pflege. Wie er die Vorstellungen vom Traurigen abwende. 'Wenige Dinge, sagt er im Sinn seiner geliebten Sokratiker, fesseln mich. Es ist recht, dass sie uns rühren, nur dass sie uns nicht besitzen dürfen. Den Affektionen, die mich von mir selber abziehen und anderswo fesseln, widersetze ich mich mit meiner ganzen Kraft' (III, 10, Anfang). Man kann Gesundheit, Weib, Kinder, Vermögen schätzen, doch muss man ein Hinterstübchen für sich haben, wo man ganz allein und ganz frei sich findet. Tranquillitas animi, Freiheit, Ruhen auf sich selber: es sind lauter stoische Ideale, in der ihm eigenen Milderung. 'Das Glück unseres Lebens hängt von der Tranquillität und Zufriedenheit eines wohlgearteten Geistes und dem beharrlichen Willen in einem wohl geregelten Seelenleben ab'.

Die Frage, woher die Vernunft in uns die Kraft erhält, als moralisches Gesetz zu wirken, ist von Montaigne nicht genauer, als

im Vorstehenden zu sehen ist, aufgeklärt worden. Er bedient sich zuweilen als einer Hilfe für die Verstärkung des sittlichen Processes seines katholischen Christenthums. Aber das grosse Prinzip von der sittlichen Selbständigkeit des Menschen belebt das ganze Werk. Er ist Sokratiker, Stoiker, Schüler der Tusculanen, des Seneca und Plutarch. Aber er ist mehr. Der gesammelte Reichthum von Material, die gesteigerte Kraft der Selbstbeobachtung, die Zunahme des Individuellen in der geistigen Physiognomie, eine feinere Modulation gleichsam in der Seelenstimmung reichen über die Alten hinaus. In seiner Seelenstimmung und Lebenshaltung ist er das Vorbild des Descartes und wirkt auch in vielen einzelnen Sätzen auf diesen.

XXIII.

Neue Fragmente des Xenophanes und Hippon.

Von

H. Diels in Berlin.

Aus dem Homercommentar des Krates von Mallos, der sich bemüht im alten Epos die spätere Philosophie wiederzufinden, hat sich ein interessantes Stück in den Genfer Ilias-Scholien erhalten, die einst im Besitze des H. Stephanus jetzt zum erstenmale veröffentlicht worden sind[1]). Zu den Homerversen Φ 195

μέγα σθένος Ὠκεανοῖο
ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα
καὶ πᾶσαι κρῆναι καὶ φρείατα μακρὰ νάουσιν

gibt Krates folgende Parallele aus Xenophanes ἐν τῷ Περὶ φύσεως (Schol. Genav. I 199, 2 ff.):

πηγὴ δ' ἐστι θάλασσ' ὕδατος, πηγὴ δ' ἀνέμοιο
οὔτε γὰρ ἐν νέφεσιν . . . .
. . . . ἔσωθεν ἄνευ πόντου μεγάλοιο
οὔτε ῥοαὶ ποταμῶν οὔτ' αἰθέρος ὄμβριον ὕδωρ
ἀλλὰ μέγας πόντος γενέτωρ νεφέων ἀνέμων τε
καὶ ποταμῶν.

Die in dem Genfer Codex nicht angedeutete, aber offenbare Lücke muss nach dem Zusammenhange die Entstehung der Winde enthalten haben. Auch Theophrast, auf den die doxographische Notiz bei Aetios (371ᵇ11) zurückgeht, hatte jene Verse citirt, von

[1]) *Les Scolies Genevoises de l'Iliade par J. Nicole* I II Genèves, H. Georg 1891. Eine nähere Ausführung über die mitgeteilten Fragmente habe ich in den Sitzungsber. d. Berl. Akad. v. 18. Juni 1891 gegeben.

denen leider nur die Hälfte des ersten Hexameters erhalten ist, und die Entstehung von Regen und Wind aus den Wolken hergeleitet, aus denen die πνεύματα wiederum verdampften. Diesen Gedanken möchte ich in die Lücke der V. 2 und 3 einführen:

οὔτε γὰρ ἐν νέφεσιν ⟨πνοιαί κ' ἀνέμοιο φύοιντο
ἐκπνείοντος⟩ ἔσωθεν ἄνευ πόντου μεγάλοιο.

Das Fragment des Hippon, des Zeitgenossen des Perikles, das Krates herbeizieht, um darin die homerische Vorstellung vom Okeanos als Quelle der Flüsse und Brunnen wiederzufinden, lautet folgendermassen (Schol. Gen. I 198. 10): 'Τὰ γὰρ ὕδατα πινόμενα πάντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἐστί· οὐ γὰρ δήπου ⟨εἰ⟩ τὰ φρέατα βαθύτερα ἦν. θάλασσά ἐστιν ἐξ ἧς πίνομεν· οὕτω γὰρ οὐκ ⟨ἂν⟩ ἐκ τῆς θαλάσσης τὸ ὕδωρ εἴη. ἀλλ' ἀλλοθέν ποθεν. νῦν δὲ ἡ θάλασσα βαθυτέρα ἐστὶ τῶν ὑδάτων· ὅσα οὖν καθύπερθεν τῆς θαλάσσης ἐστί, πάντα ἀπ' αὐτῆς ἐστιν.' Man wird in der umständlichen, ungeschickten und auf Thaletische Grundanschauung zurückgreifenden Beweisführung unschwer den Mann wiedererkennen, der es versucht hat die Incunabeln der Physik den Zeitgenossen des Sokrates schmackhaft zu machen, und man wird schon nach dieser Probe ermessen, mit welchem Rechte Aristoteles an ihm das φορτικόν und die εὐτέλεια τῆς διανοίας gerügt hat. Durch dieses erste und einzige Fragment, das natürlich durch die vielfache Excerption sein ursprüngliches ionisches Gewand eingebüsst hat, gewinnen wir nun doch eine individuellere Vorstellung von dem Manne, gegen dessen plumpe Metarsiologie Kratinos seine Panopten gerichtet hatte.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, A. Müller, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

X.

Jahresbericht über die nacharistotelische Philosophie der Griechen und die römische Philosophie 1887—1890.

Von

Ludwig Stein und **Paul Wendland.**

II.
Die Epikureer und Skeptiker

von

Ludwig Stein[1]).

H. Usener, Epicurea Leipzig Teubner 1887 LXXVIII u. 445 S.

K. Wotke und H. Usener, Epikurische Spruchsammlung Wiener Studien X (1888) S. 175—201 XII 1—4.

Th. Gomperz, Zur Epikurischen Spruchsammlung Wiener Studien X S. 202—210.

Henri Weil, Journal des savants 1888 nov. p. 657 ff.

U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Commentariolum grammaticum III. Göttingen 1889.

Die Bedeutung der Epicurea H. Useners für Quellenkunde und inhaltliche Würdigung der Epikurischen und mittelbar der gesammten antiken Philosophie kann hier nur durch Hervorheben einiger Hauptpunkte erläutert werden, eingehend würdigen lässt sie sich nur, wenn man Schritt für Schritt das geleistete mit dem bisherigen

[1]) Die Anzeige von Useners Epicurea ist von Ferd. Duemmler in Basel, die Besprechungen von Hense, Teletis reliquia und Heinze, de Horatio Bionis imitatore, sind von P. Wendland.

Zustande der Grundlagen unsrer Kenntniss Epikurs vergleicht, wenn man versucht, das Gerüst selbst zu errichten, das der Baumeister nach vollendetem Bau entfernt hat, und zu dessen Herstellung die Anweisungen im kritischen Apparat, dem subsidium interpretationis und dem musterhaften Index in knappster Form niedergelegt sind. Auch würde der Versuch der grossen und schwierigen philologischen Leistung gerecht zu werden weder dem Referenten geziemen, noch dem Zwecke dieser Berichte entsprechen, nur soviel muss vor dem Eingehn auf den Inhalt des Buches hervorgehoben werden, dass hier mit besonderer Deutlichkeit hervortritt, wie die hingebende Beschäftigung mit der äussern Form der Ueberlieferung für das letzte Verständniss des Gehaltes unerlässliche Vorbedingung ist, während andrerseits die kritische Herstellung der Ueberlieferung bereits universalste Beherrschung des Stoffes verlangt. Bei Epikur am wenigsten lässt sich der Philosoph vom Schriftsteller, der Schriftsteller vom Menschen trennen, eine vorwiegend dogmengeschichtliche Behandlung seiner Hinterlassenschaft würde im besten Falle ein sehr unvollständiges Bild von ihm geben. In sofern trifft es sich günstig, dass die Ueberlieferung wenigstens einige seiner zahlreichen Schriften in authentischer Fassung bietet, und dass auch die Excerptlitteratur treuer, als sie sonst pflegt, das persönliche Colorit bewahrt hat. Eben deshalb aber kann hier noch weniger als irgendwo sonst die Uebersicht über den Inhalt des Buches ein eingehendes Studium ersetzen.

Die drei unter Epikurs Namen gehenden Briefe und die sog. κύριαι δόξαι bilden den Kern der Usenerschen Publication, sie werden hier zum ersten Male in urkundlicher und lesbarer Form geboten. Erhalten sind diese Schriften nur von Laertius Diogenes, von dessen Handschriften p. VI—XIV auf Grund der Arbeiten Bonnets und C. Wachsmuths gehandelt wird, woran sich eine Uebersicht über die bisherigen, namentlich für das zehnte Buch durchaus ungenügenden Ausgaben schliesst, von welchen keine auf einen ausreichenden und richtig benutzten kritischen Apparat gegründet ist (— p. XVIII). Die Frage nach der Stellung der Epikurischen Urkunden im Zusammenhang der Vita wird p. XXII bis XXXVI untersucht. Die meisten der bisherigen Quellenunter-

suchungen thaten Laertius Diogenes noch zuviel Ehre an, wenn sie ihn für einen elenden Compilator hielten, welchen sie in der Hauptsache auf einen ältern Compilator zurückzuführen versuchten, der dann für uns meist auch nicht mehr als ein Name war. Diogenes ist nicht einmal in dem Sinne Compilator, dass er aus mehreren Büchern ein neues zusammengeschrieben hätte, für dessen Form er wenigstens verantwortlich wäre; er hat nicht einmal selbst geschrieben, sondern ist vielleicht nur der letzte uns erkennbare Besitzer eines Handbuchs über Leben und Lehrmeinungen der Philosophen, dessen Kern aus Julisch-Flavischer Zeit stammen mag, in das zu verschiedenen Zeiten Nachträge aus andrer Ueberlieferung aufgenommen worden sind, ohne dass diejenigen, welche die Nachträge am Rande beischrieben oder ihre Aufnahme veranlassten, sich immer um deren organische Einarbeitung in den Text selbst bekümmerten. Deutlich ist dieser Process bei den Nachrichten über den Bildungsgang Platons III 5 und so hat auch zu der Vita Epikurs ein Besitzer, der immerhin Laertius heissen mag, unsere vier Schriften nebst einer guten Epitome über das Verhalten des Weisen nachgetragen, bevor er das Buch neu abschreiben liess. Wie die Abschreiber zum Theil seine Anweisungen missverstanden, ist namentlich in der Umgebung des dritten Briefes noch deutlich erkennbar, und wird von Usener im Einzelnen nachgewiesen. Dem letzten Herausgeber, Laertius Diogenes verdanken wir also die vier wichtigen Quellen Epikurischer Philosophie, welche auch durch das Gedicht des Lucretius nur unvollkommen ersetzt werden würden, das gemäss seiner isagogischen Absicht die erkenntnisstheoretischen und die schwierigeren physikalischen Probleme ausschliesst.

Unzweifelhaft echt ist der erste Brief an Herodot, das Compendium der Physik. Der zweite meteorologische Brief an Pythokles kann schon aus stilistischen Gründen nicht von Epikur selbst herrühren. Die mangelhafte Verbindung der einzelnen Sätze verräth den Compilator, welcher aber vornehmlich daran kenntlich ist, dass er § 111—116 Nachträge zu dem gibt, was er § 90—98 unvollständig excerpiert hatte. So kennt auch Philodem bereits Zweifel an der Echtheit des Briefes. Inhaltlich ist der Brief jedoch durchaus authentisch und nur aus Epikurs physischen

Schriften ausgezogen, wogegen auch die Bekanntschaft mit der chaldaeischen Astrologie nicht spricht; er ergänzt den Bericht des Lucrez (V, VI). Epikur ist hier sicherlich Eklektiker und seine Vorgänger zu bestimmen ist eine wichtige Aufgabe. Vielfach wird er sie nicht direct benutzt haben, sondern durch Vermittlung der φυσικῶν δόξαι Theophrasts. Der dritte ethische Brief an Menoikeus zeichnet sich durch Eleganz der Form aus, die Perioden sind symmetrisch gebaut und der Hiatus wird sehr beschränkt zugelassen. Aus diesem Grunde den Brief zu verdächtigen, da Epikur stilistische Eleganz notorisch geringschätzte, wäre voreilig. Es finden sich auch sonst Anzeichen, dass er sorgfältig stilisierte, wenn er auf einen weiteren Leserkreis rechnete, und der Brief wird vielfach als Werk Epikurs citiert. Einen unanfechtbaren Zeugen für die Echtheit gewinnt U. in dem er bei Ambrosius (63, 19) für den sonst als Philosophen unbekannten Demarchus Hermarchus einsetzt. Die κύριαι δόξαι enthalten die für Bewahrung der ἀταραξία nötigsten Vorschriften in knappster Form. Sie waren schon vor Philodem und Cicero ein Katechismus der Epikureer, wurden von diesen vielfach auswendig gelernt und von den Gegnern, vielleicht schon von Karneades, angefochten. So viel Gewicht Epikur auch auf gedächtnissmässige Einprägung seiner Hauptlehren legte, so kann die Auswahl doch nicht von ihm selbst herrühren. Hauptsachen werden übergangen, Nebensachen berührt. Dass die naturphilosophischen Argumente gegen die Todesfurcht fehlen, ist sicherlich nicht in Epikurs Sinne, ferner sind einige Sentenzen sichtlich aus zusammenhängende Darstellung herausgerissen, und endlich citiert Epikur selbst einen seiner Kernsprüche in abweichender Fassung. Sentenzen aus der Kanonik, Physik und Ethik sind nach innerer Verwandtschaft untereinander gemischt, auch Widerholungen fehlen nicht. Den Zusammenhang durch Umstellungen bessern zu wollen, heisst nur die Anzeichen des Ursprungs der Sammlung verwischen. Auch die vorliegende Fassung der κ. δ. ist neuerdings von Comparetti für Epikur in Anspruch genommen worden, da sie mit diesem Namen in einem moralischen Tractat der Voll. Herc. citiert werden den C. zuletzt im Museo italiano di antichità classica

1884 I p. 67 ff. herausgegeben hat[1]) und für ein Bruchstück der Epikureischen Schrift περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν hält. Es spricht aber nichts dafür, dass der Verfasser jenes Tractates die κ. δ. als sein eigenes Werk citiert; wenn für ihn die nicht von Epikur selbst herrührenden κ. δ. bereits auctorativ sind, so folgt vielmehr dass es ein jüngerer Epikureer ist. Zur Ergänzung der vier von Laertius Diogenes erhaltenen Schriften dient die Vita Epikurs, welche nach neuer urkundlicher Recension S. 359—373 gegeben wird, soweit sie nicht in der praefatio abgedruckt war.

Den vier unter Epikurs Namen gehenden corpuscula hat Usener eine Fragmentsammlung hinzugefügt. Da der Plan erst während der Arbeit auch auf die Fragmente, welche auf keine bestimmte Schrift zurückgeführt werden, ausgedehnt wurde, so werden diese noch der Vervollständigung bedürfen; Eine abschliessende Sammlung ist bei dem gegenwärtigen Stand der herculanischen Publicationen nicht möglich, U. gibt hier seine Ergänzungen vielfach als Versuch. Die herculanischen Fragmente von Epikur περὶ φύσεως hat er nicht aufgenommen, da deren Publication auf Grund neuer Lesung demnächst von Gomperz zu erwarten steht.

Mit der Art der Ueberlieferung der Fragmente beschäftigt sich der letzte Theil der praefatio p. LIV—LXXVI. Hier wird eine vollständige Genealogie der indirecten Ueberlieferung gegeben, wie sie auch für den litterarischen Nachlass anderer Philosophenschulen wünschenswerth wäre, eine Genealogie, deren Zuverlässigkeit in einem Hauptpunkt sich an dem schönen Funde Wotkes glänzend bewährt hat. Dass es eine Sentenzensammlung aus den zahlreichen Briefen Epikurs und seiner drei Schüler Metrodor, Polyaen und Hermarch gab, bezeugt bereits Philodem. Dass diese der ganzen Florilegien-Litteratur zu Grunde liegt, folgt daraus, dass bei Stobaeus und in den analogen Sammlungen ausser jenen vier Männern kein Epikureer citiert wird. Dass Seneca dasselbe Epikureische Gnomologion benutzt, geht aus der Art wie er citiert (namentlich

[1]) Usener hat daraufhin die geplante Publication unterlassen, gibt aber die werthvollen Resultate seiner Bearbeitung p. XLVII.

ep. 14. 17 und 99, 25) klar hervor. Er ist nicht der erste Stoiker, welcher sich gern auf Epikur beruft, von seinem Lehrer Attalus und von Musonius gilt das gleiche und schon für den von Cicero benutzten Protreptikos des Poseidonios steht Benutzung Epikurs fest. Auch die Neuplatoniker benutzten dann dieselbe Epikureische Syllage wie namentlich aus Porphyrios Schrift an Marcella ersichtlich ist. Wenn Stobaeus häufig dem Pythagoras zuschreibt, was Porphyr als Epikureisch citiert, so erklärt sich dies daraus, dass auch die Neupythagoreer sich vielfach Epikureisches angeeignet haben, was für Sextius aus Seneca ep. 108, 18 hervorgeht.

Ein derartiges Gnomologion aus den Briefen der vier Epikureischen καθηγεμόνες, wie es Usener aus der Art der Ueberlieferung erschlossen hatte, hat Dr. K. Wotke aus dem längst bekannten cod. Vat. gr. 1950 ans Licht gezogen: es ist von Usener a. a. O. zuerst in seiner Bedeutung gewürdigt worden, werthvolle Beiträge für die Einzelerklärung haben Gomperz, Henri Weil und v. Wilamowitz an den angeführten Stellen geliefert. Die Sammlung, welche Ἐπικούρου προσφώνησις überschrieben ist, enthält 81 Sentenzen, von welchen etwa 60 ganz oder theilweise neu sind, etwa 13 der Sprüche sind aus den κύριαι δόξαι entlehnt, 12 lassen sich mit anderweitig bekannten Fragmenten vergleichen. An der Echtheit auch der bisher nicht bezeugten Sentenzen kann kein Zweifel sein. Inhaltlich und stilistisch fügen sie sich aufs beste in das Bild des Philosophen und liefern zu den bekannten Zügen werthvolle Ergänzungen. Die neuen Sentenzen gehören fast durchweg der Ethik an. Dass auch dem Vaticanischen Gnomologion die erwähnte Briefsammlung zu Grunde liegt, geht nicht nur daraus hervor, dass einige Sentenzen anderweitig als Metrodorisch gut bezeugt sind (10. 30. 47), sondern namentlich auch daraus, dass eine Sentenz (36) auch von Epikur selbst handelt, also nur von einem Schüler herrühren kann. Einige Sentenzen verrathen auch noch durch ihre Bestimmung für einen ganz speciellen Fall (38, 51) andre durch die Anrede einer Person oder die Fassung in der 1. Pers. plur. ihre Herkunft aus Briefen. Dieselbe Herkunft wird man danach auch für die allgemeiner gehaltenen Sentenzen annehmen dürfen, so weit sie nicht aus den κύριαι δόξαι stammen.

Denn dass die mit den κ. δ. übereinstimmenden Sprüche etwa direkt aus deren Quelle stammten, verbietet die Genauigkeit der Uebereinstimmung anzunehmen. Wenn nun der ursprüngliche Bestand der Sammlung wenigstens zu Anfang gewahrt ist, so kann die Auslese von keinem Epikureer veranstaltet sein. Zur Begründung der Glückseeligkeit wird von den Sentenzen der κ. δ. die wichtige No. 3 nicht angeführt, und es ist kein Zufall, dass diese von der Lust handelt, wie denn in unsrer Auswahl die Aeusserungen über die Lust fast vollständig ausgeschlossen sind. Schon die Umgebung, in welcher unsre Sammlung entstanden und erhalten ist, die Schriften Xenophons, Marc Aurels und Epiktets, verräth die Entstehung der Sammlung in den Kreisen der eklektischen Stoiker, sie mag bis in das dritte Jahrhundert unsrer Zeitrechnung zurückgehn. Derartige kürzere Blütenlesen aus der Epitome der Epikureercorrespondenz muss es in der Kaiserzeit mehrere gegeben haben, die, welche Stobaeus benutzte, sowie andre scheinen noch Lemmata mit Autorennamen gehabt zu haben, auf eine Sammlung Ἐπικούρου καὶ Μητροδώρου φωναί scheint sich Tacitus im dialogus 31 zu beziehen. Dass die Vatikanische Sammlung nicht die einzige war, durch welche Epikureische Sentenzen sich ins Mittelalter retteten, geht aus 6 Epikureischen Sprüchen einer Heidelberger Excerptenhs. saec. XIV (cod. Palat. Gr. 129) hervor, welche Usener Wiener Stud. XII S. 1 ff. nach der Mittheilung von Herrn Director M. Treu veröffentlicht. Die vier ersten Sprüche finden sich in dem Vat. Gnomologion in derselben Reihenfolge, die zwei letzten sind zwar inhaltlich nicht bedeutend, aber unverdächtig, und bisher nicht bekannt. Es ist also Aussicht, dass sich noch vollständigere Ausbeutungen der allen diesen Excerpten gemeinsamen Quelle finden.

Einzelnes aus der neuen Spruchsammlung hervorzuheben, würde hier zu weit führen, da ihr Reiz nicht zum geringsten Theil in der individuellen und energischen Formulierung beruht. Die Freunde Epikurs sind hier auf die erwähnten Aufsätze zu verweisen, von welchen namentlich der Gomperzsche zur Herstellung des Textes und zur Erläuterung des Inhalts und Stils bedeutende Beiträge enthält.

Nächst der gnomologischen Litteratur kommen an indirecten Quellen für die Ueberlieferung der Epikureischen Philosophie hauptsächlich Cicero und Plutarch in Betracht. Von den zahlreichen Schriften, welche Plutarch nach dem Kataloge des Lamprias gegen Epikur gerichtet hatte, sind nur zwei erhalten, die gegen Kolotes und gegen Epikurs Glückseligkeit. Beide sind gelehrte Quellen ersten Ranges und werden auf einen Akademiker aus guter Zeit, etwa Kleitomachos zurückgehn. (Epicurea p. LXIV).

Mit weit grösserer Vorsicht ist Cicero zu benutzen. Es genügt nicht, die Quelle Ciceros im einzelnen Falle nachzuweisen, wenn nicht zugleich untersucht wird, in welcher Weise Cicero sie benutzt, da er sich ja selbst über die Leichtfertigkeit, mit welcher er seine philosophischen Abhandlungen zusammenschrieb, offen genug äussert. Gut benutzt Cicero seine Quellen nur da, wo er die akademische Ansicht, zu welcher er sich bekannte, vorträgt; schon bei der Benutzung der Stoiker, wo er wenigstens Poseidonios zum Theil noch selbst gelesen hat, sind ihm arge Confusionen und Flüchtigkeiten nachzuweisen, häufig wird er sich nur flüchtige Auszüge (κεφάλαια) haben anfertigen lassen, wie es in einem Falle feststeht, oft mag er auch auf die Hilfsmittel seiner Studentenzeit zurückgegriffen haben; denn es ist kein Zweifel, dass in der Akademie seit Karneades den Vorträgen kurze Encheiridien der gegnerischen Ansichten zu Grunde gelegt wurden. So ist denn auch für die Epikureische Philosophie die Widerlegung Ciceros besser als die Darstellung. Die Widerlegung der Theologie (de nat. deor. I 22ff.) führt Usener nach Hirzels Vorgang auf Karneades, die der Ethik (de fin. II) auf Antiochos zurück.

Auch die philosophische Satire hat sich mit Epikur beschäftigt. Angeregt wurde sie durch die Diatriben des Borystheniten Bion[1]), zu dramatischer Kunstform ausgebildet von Meleager von Gadara und Menippos. Unter den Schriften des letzteren scheinen zwei ausdrücklich gegen die Epikureer gerichtet gewesen zu sein, die

[1]) Wie dieser einflussreiche Schriftsteller wieder seinerseits von den späteren Epikureern benutzt worden ist, weist Usener zu den einzelnen Stellen nach (Vgl. den Index u. Βίων), was F. Marx, der im Rostocker Index 1889/90 p. 10. 11 zum Theil dieselben Stellen behandelt, entgangen zu sein scheint.

γοναὶ Ἐπικούρου, an deren Inhalt Eusebius praep. ev. XIV 26, 2 vielleicht eine Erinnerung bewahrt hat, und eine zweite Satire gegen die Geburtstagsfeier Epikurs von Seiten seiner Schule. Eine Vorstellung von dieser Litteratur vermag der leider unvollständig erhaltene Gryllos Plutarchs zu geben. Dem Bestreben des Odysseus die von Kirke in Thiere verwandelten Griechen von der Verzauberung zu erlösen, tritt hier der in ein Schwein verwandelte Gryllos mit dem Nachweis entgegen, dass die Thiere an allen Tugenden reicher seien als die Menschen. Er bedient sich hierbei mehrfach wörtlich Epikureischer Ausführungen (frg. 456. 517). Usener meint die Spitze zu dieser Satire sei gegen Epikur gerichtet, indem seine Glückseligkeit dadurch gewissermassen als ein bestialisches Lebensziel hingestellt werde, ein Vorwurf der im Munde der Gegner, namentlich der Stoiker öfters begegnet[1]).

---

[1]) Dass der Gryllos Plutarchs viel Epikureisches Gut enthält und dass er von der Menippeischen Polemik auch gegen Epikur ein anschauliches Bild zu geben vermag, ist Usener unbedingt zuzugeben: ob indessen die Richtung der Polemik von ihm richtig bezeichnet ist, ist mir zweifelhaft. Die Kyniker hatten unter demselben Vorwurf zu leiden wie die Epikureer, dass ihr kannibalisches Wohlsein bestialisch sei; und sie erwiderten auf den Vorwurf, indem sie den Schimpfnamen annahmen und ausführten, dass der Mensch vom Thiere lernen könne, κατὰ φύσιν zu leben. So Diogenes bei Dion Chrysostomos or. VI (cf. E. Weber De Dione Chrys. Cynicorum sectatore Leipz. Studien X p. 106ff.). Denselben Standpunkt vertritt der unter Plutarchs Namen erhaltene Dialog, Gryllos ist es, der Odysseus eines bessern belehrt. Die Spitze des Dialogs ist also gegen diejenigen gerichtet, welche in Odysseus das Ideal des Weisen erblickten, die ältern Kyniker und die Stoiker, speciell gegen die moralische Ausdeutung des Kirkeabenteuers, von der sich bei Dion Chrysostomos mehrfach Spuren finden und wie sie uns z. B. bei Horaz epist. I. 2, 23 entgegentritt:

Sirenum voces et Circae pocula nosti
Quae si cum sociis stultus cupidusque bibisset
Sub domina meretrice fuisset turpis et excors
Vixisset canis immundus vel amica luto sus.

Hiergegen opponiert im Gryllos der κύων im Bunde mit dem porcus Epicuri, was eine Gegnerschaft auf anderem Felde nicht ausschliesst. Auch im 19. Briefe des Krates (Hercher S. 211) erscheint Odysseus als μαλακώτερος (ähnlich bei Dion Chrys. 13 p. 419 R.) und verwandt ist auch der Spott, welchen sich Diogenes bei Lucian dial. mort. 16 mit dem Heiligen des Kynosarges Herakles erlaubt (cf. E. Weber a. a. O. S. 149ff.). Wenn zum Schluss des Gryllos Odys-

Die dogmatische Polemik gegen Epikur ist zum Theil wenig bekannt, so die der Megariker; die Peripatetiker kümmern sich wenig um Epikur und referieren ungenau (auch Alexander von Aphrodisias), die heftigsten Gegner waren die Stoiker. Kleanthes schrieb sowohl gegen die Atome, wie gegen die Luft. (Cic. de fin. II 21, 69, davon abhängig Kebes Pinax). Die stoische Verketzerung hatte zum Theil öffentliche Massregeln gegen die Epikureer zur Folge und so steigerte sich auch bei diesen naturgemäss die Bitterkeit der Polemik, so dass sie auch ihrerseits die Stoiker als gottlos denuncierten. (Philodem de piet. p. 84 Gomp.) Chrysipp hatte nach dem Schriftenverzeichniss bei Laertius Diogenes zahlreiche Abhandlungen gegen die Epikureer geschrieben und wird nach seiner Art umfangreiche Stellen der Gegner wörtlich citiert haben. Diese Polemik ist spurlos untergegangen, da die spätere minder streitbare Stoa Epikur eher Sympathie entgegenbrachte. Ueberhaupt erlebte die Lehre Epikurs in der Kaiserzeit eine Art Nachblüthe, da sie die sicherste Zuflucht vor der überhandnehmenden Superstition bot. Galen und Alexander von Aphrodisias müssen sie wieder eingehend berücksichtigen, unter M. Aurel erhält sie einen staatlichen Lehrstuhl in Athen[1]). Im zweiten Jahrhundert schien gegenüber den Umwälzungen in den andern Philo-

seus gegen den Vorrang der Thiere den Mangel des Gottesbewusstseins geltend macht, so ist bei der athëistischen Tendenz jenes Kynismus, aus welchem die Schrift hervorgegangen ist, kein Zweifel, dass auch jener scheinbare Vorrang des Menschen vor den ἄλογα, welchen die Stoiker betonten, Xenokrates nicht unbedingt zugab, von Gryllos als leerer Wahn erwiesen wurde. Wenn Gryllos auf dies Argument dem Odysseus seinen Vater Sisyphos vorhält, so ist dies nicht der Sisyphos der Sage, sondern der Gottesleugner aus dem Buchdrama des Kritias, dessen Benutzung auch durch den Kyniker Krates (Fg. 3) Gomperz nachgewiesen hat (Ber. d. Wiener Akad. 1888 S. 49).

Von Plutarch kann dann natürlich der Gryllos nicht einmal in dem Sinne abgeschrieben oder umgearbeitet sein, dass er sich den Inhalt des Originals aneignen wollte: er wird sich die Satire haben abschreiben lassen, soweit sie ihm für seine vegetarianischen Bestrebungen verwendbar erschien, und so ist das Bruchstück unter seine Papiere gekommen. Am verwandtesten nach Form und Tendenz ist Lucians Ἀλεκτρύων in dessen Vorlage der Kyniker Krates die vorletzte Metempsychose des Hahnes war. (Vgl. auch O. Crusius Die κυνὸς αὐτοφωνία des Oinomaos im Rhein. Mus. N. F. 44 S. 309 ff.)

[1]) Zur Stellung der Schule unter Hadrian vgl. oben S. 486 ff. (Diels).

sophenschulen die der Epikureer allein unwandelbar zu beharren. Auch noch im dritten und zu Anfang des vierten Jahrhunderts hatte sie Bedeutung, wie aus der Polemik des Dionysios, Bischofs von Alexandria und des Lactanz hervorgeht. Dass sie in der Mitte des vierten Jahrhunderts verstummt ist, bezeugt Kaiser Julian und Augustin: ihr Erlöschen hängt auf das Engste mit dem endgültigen Siege des Christentumes zusammen, dessen hartnäckigste Gegnerin sie war.

Brieger, A., de atomorum Epicurearum motu principali, Philol. Abhandl. M. Hertz dargebracht, 1888, p. 215 bis 225.

Der verdienstvolle Lucrezforscher Brieger, der in einer Abhandlung aus dem Jahre 1884 „die Urbewegung der Atome bei Leukipp und Demokrit" behandelt hat, untersucht hier mit grossem Scharfsinn drei der schwierigsten Fragen der Atomenlehre Epikurs. Zuvörderst bespricht er die von aller Welt gerügte Willkürlichkeit, die in der von Epikur behaupteten Abweichung (clinamen) der Atome von der geraden Falllinie (Lucr. II, v. 216—225) liegt. Der Vorwurf Cicero's, Epikur habe für dieses willkürliche Abweichen keinen Sachgrund angegeben, entkräftet Br. dadurch, dass diese Annahme Epikurs gar keine wissenschaftliche Behauptung zu sein beanspruche, sondern nur den Charakter einer Hypothese an sich habe, die überall dort berechtigt sei, wo die wissenschaftlichen Erklärungen im Stiche lassen. Ein zweiter Punkt betrifft den sonderbaren Zusammenhang zwischen der Hypothese der declinatio mit der von Epikur nachdrücklich vertretenen Willensfreiheit (Lucr. II v. 251 ff.). Die von Br. vorgeschlagene geistreiche Lösung dieser Schwierigkeit dürfte auf Widerspruch stossen, wenn schon anerkannt werden muss, dass er die Frage, wie sich Epikur die physiologische Entstehung des Willens gedacht habe, zuerst aufgeworfen und zu beantworten gesucht hat. Die dritte Frage endlich handelt von der Schnelligkeit der Atombewegungen im leeren Raum. Nach Epikur müssten im leeren Raum alle Atome, da sie keinen Widerstand finden, gleich schnell fallen. Doch versteht sich Epikur Aristoteles gegenüber zu der Concession, dass die

Körper im leeren Raum mit einer so grossen Schnelligkeit fallen, dass unsere Begriffe von Schnelligkeit mit jener gar keinen Vergleich aushalten.

Metrodor.

Koerte, Alfr., Metrodori Epicurei Fragmenta collegit, scriptoris incerti commentarium moralem subiecit. Commentatio ex Suppl. Annal. philol. XVII seorsum expressa. Leipzig. Teubner 1890, p. 529—597.

Die mit tüchtigem Verständniss und philologischer Sorgfalt von Koerte besorgte Sammlung der Fragmente Metrodors bietet eine erfreuliche Ergänzung zu Useners Epicurea, auf die sie sich denn auch durchgehends stützt. Es zeigt sich hier wieder, wie die grundlegende Leistung Useners dieses ganze Forschungsgebiet aufs glücklichste befruchtet hat. Es thut der Zuverlässigkeit der Koerteschen Fragmentsammlung keinen Eintrag, wenn selbst der Hauptthese des zweiten Theils seiner Arbeit (p. 571 ff.) — dass nämlich Metrodor der Verfasser jenes fragmentarisch auf uns gekommenen moralischen Tractats sei, der Voll. Herc.[2] X, 71—80 enthalten ist und für welchen man bisher keinen bestimmten Autor hat ausfindig machen können — keine genügende Ueberzeugungskraft einwohnt. Gewiss, der Autor jenes Tractats stand der Schule Epikurs sehr nahe; aber auf Metrodor selbst weist kein einziges Indizium mit ausreichender Sicherheit und Schärfe hin. Dürfte also der zweite Theil der Koerte'schen Abhandlung auch mannigfache Anfechtung erfahren, so wird man dem ersten Theil, welcher die Fragmente Metrodors aus den bekannten Quellen zusammenstellt, gruppirt, nach gesunden methodischen Grundsätzen sichtet und das specifisch Metrodoreische vom allgemein Epikureischen mit richtigem philologischen Tact abscheidet, um so rückhaltlosere Anerkennung zollen müssen.

Lucrez.

1. Weissenfels, O., Analyse des Lehrgedichts de rerum natura und Darlegung der darin verherrlichten Welt- und Naturanschauung, sowie der auf dieselbe gegründeten Sittenlehre.

Neues Lausitzisches Magazin. Bd. 65, H. 1, Görlitz, Remer, 1889, 149 S.
2. Büchner, Ludwig, Ein antiker Freidenker. Deutsche Revue. Oct. 1889.
3. Lohmann, Dr., Analyse des Lucrezischen Gedichts de rerum natura und Darlegung seines philosophischen Inhaltes. I. Teil. Programm. Helmstedt, 1889. 36 S.
4. Tohte, Th., Lucretius I v. 483—598. Ein Beitrag zur Kritik und Erklärung des Dichters. Programm Wilhelmshaven. 1889. 28 S.
5. Marx, F., De aetate Lucretii. Rhein. Museum XLIII, 1. 1888, S. 136—141.
6. Pullig, H., Ennio quid debuerit Lucretius, part. I. Dissert. Halle. Leipz. Fock, 44 S.
7. Brieger, A., Bericht über die Litteratur zu Lucretius, die Jahre 1885—1889 umfassend. Bursian's Jahresberichte 1890, H. 10 u. 11, S. 207—235.

1. Die Analyse von Weissenfels ist vorwiegend apologetisch gehalten. Es scheint dem Verf. weniger darauf anzukommen, die wissenschaftliche, kritische Erforschung des Lehrgedichts zu fördern, als vielmehr darauf, den Gedankeninhalt der epikureischen Philosophie an der Hand des Lucrez einem breiteren Leserkreise zugänglich und mundgerecht zu machen. Dementsprechend ist der Styl lebhaft, sprudelnd, zuweilen auch etwas übersprudelnd, während die spezielle philologisch-kritische Fachlitteratur über Lucrez, aus welcher sich für popularisirende Zwecke freilich herzlich wenig gewinnen lässt, nur mässige Berücksichtigung gefunden hat. Die warme Parteinahme für die Philosophie Epikurs wird auch denjenigen erfrischend anmuthen, der sich nicht so weit versteigen möchte, mit dem Verf. zu sagen, Epikurs Weltbild sei von schwindelerregender Grossartigkeit, Einleitung S. 5.

Aus der Inhaltsangabe der sechs Bücher des Lehrgedichts (S. 11—77) ist wenig Bemerkenswerthes hervorzuheben. Weissenfels stützt sich vornehmlich auf den Lachmannschen Text, nimmt aber dabei auf einzelne Emendationsvorschläge von Munro und Bernays Rücksicht. Die Spezialarbeiten über Lucrez von Bockemüller,

Brieger, Gneisse, Hörschelmann. Lambin. Lohmann, Neumann. Reichenhart. Susemihl u. A. zieht er gar nicht in Betracht. Ein eigener Emendationsvorschlag des Verf. ist mir nicht aufgefallen. so dass seine Analyse nicht ganz auf der Höhe der heutigen Forschung steht.

Zu bedauern ist, dass W. Useners 1887 erschienenen grundlegenden Epicurea noch nicht benutzt hat. Manches hätte, auf Useners Forschungen gestützt, geschlossener und gerundeter ausfallen können. Vermuthlich würde es der Verf. alsdann auch vermieden haben, die Ausführungen des Lucrez ohne weiteres Epikur selbst in den Mund zu legen. Es geht nicht wol an, diese dichterisch zugestutzten Argumente jedesmal und ohne weitere Prüfung für echt epikureisch auszugeben.

Ein günstigeres Wort als über die Analyse lässt sich über die beiden angehängten Kapitel „Die Welt- und Naturanschauung Epikurs“ S. 77—114 und „Die Sittenlehre Epikurs“ S. 114—149 sagen. Hier ist Epikurs geistige und sittliche Persönlichkeit in scharfmarkirten Zügen mit feinsinnigem Verständniss herausgearbeitet. Mögen diese Abschnitte auch an Anregungen reicher denn an neuen Aufschlüssen sein, so füllen sie doch immerhin insofern eine Lücke aus, als es bisher an einer im besseren Sinne populär gehaltenen Darstellung der Philosophie Epikurs gebrach. Diesen Zweck würde der Verf. vielleicht noch vollkommener erreicht haben, wenn er statt des ständigen eigenen Raisonnements in seine Darstellung ab und zu gelungene Uebersetzungen jener originalen Kraftsprüche Epikurs eingestreut hätte, die in ihrer gedankenreichen Knappheit und pikanten Schärfe des Antithesenspiels stets die Klaue des Löwen verrathen.

Etwas matt ist die erkenntnisstheoretische Parthie ausgefallen. S. 107. Die epikureische Theorie der πρόληψις gelangt nicht zu ihrem Recht. Absonderlich klingt die Behauptung des Verf. S. 111. dass der Pantheist den Zweckbegriff für sein Verständniss der Dinge nicht entbehren kann. Wäre dies zutreffend, dann müsste Spinoza aus der Liste der Pantheisten gestrichen werden, da er ja gerade mit dem Zweckbegriff am radikalsten aufgeräumt hat. Endlich dürfte auch die beiläufige Bemerkung W's., S. 120, dass es noch

Niemandem gelungen sei, das Verhältniss des νοῦς παθητικὸς zum νοῦς ποιητικὸς klar zu erkennen, in den betheiligten Fachkreisen ein bedenkliches Kopfschütteln erregen.

Der verzweifelte Versuch W's., die Philosophie Epikurs dem Zeitbewusstsein nahezubringen und zu diesem Behufe dessen Lehren mit denen eines Comte, Hegel, Darwin u. A. in Einklang zu setzen, kann nicht als geglückt bezeichnet werden. Man sollte sich doch endlich die dem autoritätssüchtigen Mittelalter entstammende wissenschaftliche Unart abgewöhnen, den ganzen Gedankeninhalt eines gegebenen Zeitalters in einen beliebigen antiken Denker gewaltsam hineinzudeuten. Es gehört schon ein umfassendes Genie dazu, die ganze Gedankensumme seiner eigenen Zeit zu umspannen; soll aber jemand gar die Gedankenarbeit aller künftigen Generationen vorausahnen, so müsste er mit einem wissenschaftlichen Prophetenthum ausgestattet sein, an dessen Existenz zu glauben uns Heutigen das Organ fehlt.

Trotz dieser Bedenken im Einzelnen stehe ich nicht an, die Lectüre, namentlich des letzten Kapitels, das die Sittenlehre Epikurs behandelt, auch den Fachmännern zu empfehlen. Neben manchem panegyrisch Ueberschwänglichen wird man eine Reihe feiner, geistvoller Bemerkungen finden.

2. Büchner stellt in der ihm eigenen eleganten Schreibart diejenigen Kraftstellen des Lehrgedichts in angenehmer Verdeutschung zusammen, die den atheistisch gefärbten Materialismus des Lucrez besonders scharf hervortreten lassen. Dass Büchner mit dieser materialistischen Blumenlese aus Lucrez die gleiche Tendenz wie Weissenfels verfolgt, in den Epikureismus die ganze materialistische Modephilosophie der Jüngstzeit hineinzuinterpretiren, wird uns bei dem alternden, aber immer noch kampflustigen Schulhaupt dieser der Halbvergangenheit angehörenden Richtung kaum verwunderlich erscheinen. B. sieht in diesem Lehrgedicht Vorahnungen der Selektionstheorie, S. 51, der modernen Empfindungstheorie, S. 52, der D. F. Strauss'schen Polemik gegen die individuelle Unsterblichkeit, S. 53, der Weltentstehungslehre eines Häckel, S. 55, der Eintheilung in Stein-, Bronze- und Eisenzeit, S. 56, der modernen Erdbebentheorie, S. 57. Selbst in den kindischen Aus-

führungen des Lucrez über Gewitterverhältnisse, wie beispielsweise in denen über die Natur des Donners (VI. v. 96—159) findet B. S. 56 eine „für den damaligen Stand des Wissens sehr gelungene Erklärung“. Einer so weit getriebenen Schönfärberei und pompösen Herausstaffirung antiker Denker kann ich nun einmal keinen Geschmack abgewinnen. Allerdings ist es in unseren Tagen, da die ehemalige überschäumende Begeisterung für die Antike in ihr Gegentheil umzuschlagen droht, doppelt verdienstlich, an einzelnen leuchtenden Mustern eindringlich zu zeigen, wie viel wir noch von den Alten heute lernen können. Nur darf uns dieses berechtigte Bestreben nicht so weit führen, über's Ziel hinauszuschiessen und offenbare Unzulänglichkeiten in der Vorstellungswelt der Alten entweder zu vertuschen, oder gar in künstlich konstruirte Tugenden umzumünzen. Gar oft rächen sich solche Uebertreibungen dadurch bitter genug, dass in die allzu geflissentliche Verhimmelung sich unwillkürlich eine Dosis unfreiwilligen Humors mischt, der den gewollten Panegyricus in eine fatale Karrikatur umschlagen lässt.

3. Lohmann's Analyse des Lehrgedichts nimmt auf die neueren philologischen Erklärungsversuche einzelner Textesstellen mehr Rücksicht, als die von Weissenfels; auch ist dieselbe gedrängter und doch durchsichtiger gehalten, als jene, wenn auch die der Analyse vorangeschickte schematische Disposition keine durchwegs zutreffende Uebersicht über den Gedankeninhalt des Lehrgedichts gewährt. Lohmann kennt die Lucrez-Litteratur sehr wol, ist aber von einer tastenden Unsicherheit in deren Benutzung. Von eigenen Verbesserungsvorschlägen des Verf. sind mir nur zwei aufgefallen — S. 24 —, die indess von geringer Erheblichkeit sind. Eine eigentliche Förderung hat also unsere Kenntniss des Lucrez durch diese offenbar rasch hingeworfene Abhandlung kaum erfahren. Doch stellt uns L. am Schlusse derselben eine zweite in Aussicht, die sich mit den interessanteren Fragen der Erkenntnisstheorie und Ethik einlässlich befassen soll. Da nun die wissenschaftliche Visitenkarte, die Lohmann in seinen 1882 in Braunschweig erschienenen quaest. Lucr. abgegeben hat, eine günstige Meinung von seinem Können geweckt hat, wollen wir uns ein abschliessendes Urtheil über dessen neue Beiträge zur Erklärung des

Lucrez bis zum Erscheinen der zweiten Hälfte der Abhandlung aufsparen.

4. Tohte verrenkt in seiner von tüchtiger Schulung und philologischem Scharfsinn zeugenden Abhandlung die anerkanntermassen schwierigste Parthie des Lehrgedichts, I, v. 483—598, die den Höhepunkt der eigentlichen Atomenlehre bezeichnet, in der Weise, dass er v. 503—510 und v. 520—527 enger aneinanderrückt, weil hier in fortschreitender Gedankenentwickelung der Begriff des Atoms als Einzelkörpers auseinandergesetzt wird. Ursprünglich sollen v. 511—519 und 532—539 zusammengehört und einen einzigen Beweis gebildet haben, der jedoch den Dichter selbst nicht befriedigt habe, so dass er beschloss, die wenig gelungenen Verse 511—519 zu eliminiren und an deren Stelle die an v. 503—510 sich eng anschliessenden Verse 520—531 hinzuzudichten. Als den eigentlichen Hauptbestandtheil der ganzen Beweisgruppe sieht Tohte endlich die Verse 540—550, 565—576, 584—598 an.

Wer an dieser Art algebraisirender Philologie seine Freude hat, wird auch an Tohtes wolüberdachten und reiflich erwogenen Ausführungen Gefallen finden. Meine Schwärmerei ist dieses luftige Hypothesespiel nun einmal nicht, weil ich kein Ende abzusehen vermag, sobald man sich auf die schiefe Ebene der willkürlichen Textesverrenkungen begiebt, zumal die Anzahl der alsdann möglichen Kombinationen Legion ist. Gewiss, die Textkritik hat uns in der klassischen Philologie unschätzbare Dienste geleistet, aber eben darum ist besonnenes Masshalten um so mehr am Platze. Namentlich so tief einschneidende, die wichtigste Parthie des Buches de rerum natura auseinanderzerrende, zerstückelnde und mit kühner Phantasie wieder aneinanderreihende Umstellungen, wie sie Tohte mit den Versen 483—598 vornimmt, sollte man nicht ohne zwingende Veranlassung und Allen ohne Weiteres einleuchtende Gründe versuchen.

5. Die Untersuchung von Marx über die Lebenszeit des Lucrez hat diese alte Streitfrage ihrer Lösung um einen Schritt nähergebracht. Es scheint jetzt wenigstens das Eine festzustehen, dass Lucrez am 15. October 55 v. Chr. gestorben ist. Die Nachricht

über den zeitweiligen Wahnsinn des Dichters hält M. für glaubhaft. Schwierigkeiten bietet jetzt nur noch das Geburtsjahr. Aus der von Usener gefundenen Glosse wissen wir, dass Lucrez 27 Jahre vor Vergil geboren wurde. Da wir jetzt überdies wissen, dass Vergil an den Iden des October 70 v. Chr. geboren wurde, so ergäbe dies für Lucrez 96/97 als Geburtsjahr. Nach Hieronymus soll Lucrez aber im 44. Jahre gestorben sein, was unter Festhaltung des Jahres 55 als Todesjahrs für das Geburtsjahr 99 ergeben würde. Marx hilft sich damit, dass er bei Hieronymus statt XLIV einfach XLII zu lesen vorschlägt. Dieses Vorgehen von Marx ist etwas radikal, aber ich sehe vorläufig keinen anderen Ausweg.

6. Ganz verdienstlich ist der Versuch Pullig's den Beziehungen des Lucrez zu Ennius nachzugehen. Für den Umstand, dass L. vielfach auf Ennius zurückgegangen ist, spricht nicht nur die beiden gemeinsame freigeisterische Tendenz, sondern zeugen vor Allem die bekannten Verse I, 117 ff.

Ennius ut noster cecinit, qui primus amoeno
Detulit ex Helicone perenni fronde Coronam,
Per gentis Italas hominum quae clara clueret;
Etsi praeterea tamen esse Acherusia templa
Ennius aeternis exponit versibus eidem.

Pullig behandelt nun zunächst die gedanklichen Analogien (S. 9—18, etwas ungeschickt de magno inter Ennium et Lucretium consensu überschrieben), sodann (S. 18—44) die mehr formalen Uebereinstimmungen, und behält sich überdies p. 9 noch vor, in einem zweiten Theile de rebus aliquot grammaticis, metricis, syntacticis, quarum in usu Lucretius ex Ennio pendere videtur zu handeln. Mit den von Pullig behandelten sachlichen Uebereinstimmungen ist es übrigens nicht weit her.

Die Verse des Ennius:

Terra corpus est, at mentis ignis est.
Istic est de sole sumptus: isque totus mentis est,

sowie

Istic est Iuppiter quem dico, quem Graeci vocant
Aërem: qui ventus est et nubes etc.

hätte Pullig nicht für epikureisch gefärbt halten dürfen, und mit

Lucrez I. 715 und II, 992 haben sie schon gar nichts zu schaffen. Der Ennius vorschwebende Gott-Aether ist nicht epikureisch, sondern stoisch, vgl. m. Psychol. der Stoa I, 33. Dass Lucrez von Ennius philosophisch überhaupt etwas gelernt habe, ist an sich recht unwahrscheinlich, da er ja selbst ein unverhältnissmässig tieferes philosophisches Wissen denn Ennius besass. Zudem hätte vorerst untersucht werden müssen, welcher Richtung Ennius philosophisch zugethan war; denn mit der wenig glücklichen Wendung p. 15 f. „de vita moribusque praecepta e communi Epicuri fonte hausta sequitur" ist diese Frage natürlich noch lange nicht abgethan. Einleuchtender als die sachliche hat Pullig die formale Uebereinstimmung zwischen Lucrez und Ennius dargethan, auf welche letztere indess einzugehen unsere Zeitschrift kein Interesse hat.

7. Auf Briegers trefflichen Jahresbericht verweise ich die Leser des Archivs ganz besonders mit Rücksicht darauf, dass dort die mehr philologische Seite der Lucrezforschung, für welche ein beträchtlicher Theil unserer Leser ein reges Interesse haben dürfte, naturgemäss in weit vollkommener Weise zu ihrem Rechte gelangt, als es in einem Archiv für Geschichte der Philosophie füglich geschehen kann.

Philodem.

Hausrath, Aug., Philodemi περὶ ποιημάτων libri secundi quae videntur fragmenta conlegit, restituit, illustravit. Sonderabdr. aus Fleckeisen's Jahrbüchern für klass. Philol., Leipz., Teubner, 1889, 66 S. (Die Polegomena sind auch gesondert als Bonner Dissertation erschienen.)

Ein schweres, für Anfänger recht ungeeignetes Stück Arbeit hat Hausrath übernommen, als er sich an die Herausgabe der Bruchstücke des zweiten Buches von Philodem's περὶ ποιημάτων herangewagt hat. Dass ihm auf den ersten Wurf nicht Alles geglückt ist, darf den strebsamen jungen Gelehrten nicht entmuthigen, die Hebel immer wieder aufs Neue anzusetzen. In einem Gebiete, auf welchem selbst Männer von dem erlesenen Scharfblick eines Usener und Gomperz zuweilen eingestandenermassen in die Irre gegangen sind, wird man es dem Anfänger kaum verübeln dürfen,

wenn einzelne seiner Ausführungen Anfechtungen erfahren, ja wenn selbst seine Hauptthese sich bei schärferem Zusehen als völlig unhaltbar erweist. Wenigstens haben mich die jüngsten Ausführungen von Gomperz. Philodem und die ästhetischen Schriften der Herkulanischen Bibliothek. Wien 1891, S. 2ff., vollkommen überzeugt, dass Hausrath's Annahme — der Verfasser der im Papyrus 994 (Volumina Herculanensia², VI. fol. 127—187) enthaltenen Schrift sei weder Philodem, noch überhaupt ein Epikureer, vielmehr ein, wie es scheint, stoischer Gegner Philodem's, der der Ausführung in Philodem's περὶ ποιημάτων polemisch gegenübertritt — in so durchgreifender Weise wiederlegt ist, dass Hausrath selbst jetzt vielleicht Anstand nehmen wird, sie Gomperz gegenüber aufrecht zu halten. Trotz dieses Fehlgriffs enthält H's. Arbeit so manchen überraschend glücklichen Blick, dass die Spezialforscher über Philodem — zu denen gerade Gomperz, vielleicht der berufenste und erfolgreichste, in Zukunft leider nicht mehr gehören wird, wie die resignirten Eingangsworte seiner jüngsten Schrift zeigen — Hausrath gern in ihren Kreis aufnehmen dürften. Verschweigen darf ich zum Schlusse nicht, dass die Philosophiegeschichte bei dieser ersten Publikation Hausrath's ziemlich leer ausgegangen ist.

Arnim, v. Joh., Philodemea, Habilitationsschrift Halle, 16 S.

Das vierte Buch von Philodems Τῶν περὶ θανάτων gehört zu den besterhaltenen Fragmenten der Herculanischen Bibliothek. Zu der von S. Merkel vor wenigen Jahren veranstalteten Ausgabe sind von mehreren Seiten Ergänzungen und Verbesserungsvorschläge, insbesondere von H. Diels, erschienen, die vielfach mit Resultaten zusammentrafen, die sich von Arnim bei eingehender Durchprüfung der Merkel'schen Ausgabe ergaben. Auf eine Wiedergabe seiner von anderen Forschern vorweggenommenen Interpretationen und Emendationen verzichtend, bietet v. A. hier eine kleine Anzahl von Reconstructionsversuchen, die volle Beachtung verdienen. Es werden namentlich die col. VIII, XII, XIII, XVII—XIX einer eindringenden Prüfung unterzogen, die manches ansprechende Ergebniss zu Tage fördert.

Die Skeptiker.

Hartenstein, C., Ueber die Lehren der antiken Skepsis, besonders des Sextus Empirikus, in Betreff der Causalität, Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik, 93. Band, 1888, S. 217 bis 279.

In dieser klaren Abhandlung bietet H. im Wesentlichen nur eine kritische Auseinanderfaltung des Hauptinhaltes von Sext. Emp., adv. Mathem. IX. 195—330 unter Berücksichtigung der hergehörigen Parallelstellen aus Pyrrh. Hyp. III. 13ff. Dass er dabei der Vorarbeit Göring's „Ueber den Begriff der Ursache in in den gr. Philos. Leipz. 1874“ mit Geringschätzung gedenkt (S. 236), ist wolberechtigt; denn diese Parthie (S. 44ff.) des sonst verdienstlichen Göring'schen Büchleins ist von einer geradezu sträflichen Oberflächlichkeit. Weniger aber will es mir behagen, dass H. die beachtenswerthen Bemerkungen von Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems etc., S. 133ff., sowie die geistvollen Ausführungen von Brochard, Les Sceptiques Grecs, Paris 1887, p. 350ff. stillschweigend übergeht. Auch hätte wol die Frage eine Untersuchung verdient, welche Argumente gegen die Kausalität schon auf Aenesidem zurückgehen. Mit der knappen Bemerkung S. 236 Anm. u. S. 241 ist die Frage keineswegs abgethan. Nach Zeller, dem H. beitritt, gehört allerdings nur adv. Math. IX, 218—226 mit Sicherheit Aenesidem selbst an; hingegen schreibt Saisset unter Zustimmung Natorp's IX. 218—258, Fabricius gar 218 bis 266 Aenesidem zu. Da nun H. die Lehre der Causalität besonders des Sextus Empirikus behandelt, so wäre es wol am Platze gewesen, eine reinliche Scheidung des dem Sextus Empirikus selbst etwa zugehörigen geistigen Guts vorzunehmen.

Wird so der Forscher in den Ausführungen H's. Manches vermissen, so können wir die im Verhältniss zur Komplicirtheit des behandelten Gegenstandes ungewöhnlich klaren und gemeinverständlichen Auseinandersetzungen H's. einem breiteren Lesepublikum um so rückhaltloser empfehlen, als es uns an einer Verdeutschung des Buches „gegen die Mathematiker“, dieses Kanons des antiken Skepticismus, immer noch gebricht.

Pappenheim, E. Der angebliche Heraklitismus des Skeptikers Ainesidemos, Berlin 1889, R. Gaertner. gr. 8°, 70 S.

Was würde wol der wackere Gottlob Ernst Schulze, der Aenesidemus-Schulze, dazu gesagt haben, wenn man ihm vor gerade 100 Jahren, als sein lärmschlagender „Aenesidemus“ erschien, vorgerückt hätte, der von ihm zum Typus des Skeptizismus gestempelte Aenesidem sei gar kein Skeptiker, sondern — in der zweiten Periode seiner Entwicklung zumal — ein heraklitisirender Dogmatiker oder gar Stifter einer Schule von Neo-Herakliteern gewesen? Ein grimmiges, sardonisches Hohnlachen wäre vermuthlich seine einzige Antwort gewesen.

Heute behaupten Natorp und Hirzel allen Ernstes, Aenesidem habe nicht so sehr einen reinen Skeptizismus vertreten, als vielmehr einem Kompromiss mit heraklitisirendem Dogmatismus das Wort geredet. Brochard nimmt mit Haas zwei einander ablösende Perioden, eine skeptische und eine heraklitische, an, während Zeller und Diels geneigt sind, die auf Heraklitismus deutenden Wendungen des Sextus wie *οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον καθ' Ἡράκλειτον* und *Αἰνησίδημος καθ' Ἡράκλειτον* auf eine missverständliche Auffassung des Sextus zurückzuführen.

Diesem Streit der Meinungen glaubt Pappenheim, der intime Kenner des antiken Skeptizismus, durch die Hypothese ein entscheidendes Ende zu bereiten, dass die Polemik des Sextus gegen den vermeintlich heraklitisirenden Aenesidem gar nicht diesen selbst treffe, sondern sich gegen eine zeitgenössische heraklitisirende Secte richte, die sich missbräuchlich an den Namen des todten Aenesidem anlehnte, um durch solchen philosophischen Bauernfang in den Reihen der Skeptiker um so leichter Anhang zu gewinnen.

Es lässt sich nicht leugnen, dass diese Hypothese schon wegen ihres kühnen Radikalismus, mit welchem sie den fast unentwirrbaren Knoten von Widersprüchen in der Berichterstattung des Sextus über Aenesidem durch einen einzigen kecken Säbelhieb zu durchschneiden sucht, etwas Bestechendes an sich hat, zumal die schriftstellerische Ehre des Sextus durch dieses Verfahren wiederhergestellt würde.

Und doch dürfte Pappenheim für seine geistvolle Hypothese nur wenig Gläubige finden. Könnte man sich schon die Zumuthung, dass zur Zeit des Sextus eine Neo-heraklitische Secte, von der sonst nicht die geringste Spur übrig geblieben ist, sich erhalten habe, nur mit Noth gefallen lassen, so dürfte es vollends nur Wenigen einleuchten, wie diese hypostasirten Sectirer dazu kamen, gerade mit dem Namen des Aenesidem Missbrauch zu treiben, ohne den energischen Protest der Skeptiker zu befürchten, wenn nicht Aenesidem selbst durch ein zweideutiges Verhalten ihnen wenigstens einen Schein von Berechtigung, sich auf ihn zu berufen, geboten haben würde?

Nach dem gegenwärtigen Stand der Frage bin ich eher geneigt, Sextus für einen wenig zuverlässigen Berichterstatter als Aenesidem für einen zweideutigen Denker zu halten.

Teletis reliquiae ed. Prolegomena scripsit O. Hense. Freiburg i. Br. 1889. IX und 96 S.

Die Diatriben des Teles, die Stobaeus in der Epitome des Theodoros benutzte, sind für die vorchristliche Zeit das einzige Muster einer sonst nur durch spärliche Reste uns bekannten und doch weit verbreiteten Litteraturgattung, für die uns erst aus der späteren Zeit namhafte Vertreter erhalten sind. Besonderen Wert haben sie dadurch, dass sie zum grössten Teile aus älteren Quellen, namentlich Bion geschöpft sind. H. giebt auf Grund der Stobaeushss. (über sie S. VII—XII), namentlich einer Wiener, eine überaus sorgfältige, auch durch Buecheler's Mitwirkung geförderte Ausgabe. Besonderes Interesse für die Geschichte der Philosophie haben die Prolegomena.

Von Teles Lebenszeit und Verhältnissen wissen wir wenig. Und was man bisher zu wissen glaubte, wird noch eingeschränkt durch die Beobachtung, dass manche historische Beispiele aus den Quellen übernommen und für die Zeitbestimmung des Teles nicht zu verwerten sind, und durch den Nachweis, dass S. 35, 16 mit Halm und Cramer ἄβιος, nicht Ἄσσιος (sc. Kleanthes) mit Meineke zu lesen ist. Der philosophische Standpunkt des Teles ist der durch aristippische und theodoreische Einflüsse gemilderte und so

zu sagen salonfähig gemachte Kynismus des Bion. Ein engerer Zusammenhang mit der Stoa, den man früher aus S. 35, 16 schloss, ist nicht anzunehmen. Die Uebereinstimmung des Teles mit spätern Stoikern, auch mit Musonius, worüber ich früher falsch urteilte, erklärt sich durch die stärkere Hinneigung dieser zum Kynismus und ihre Abhängigkeit von Bion.

S. XXXVff. werden die Quellen des Teles untersucht. Benutzung mehrer Stellen des Xenophon und Platon, auch eine ganze Reihe von Apophthegmen geht auf die Quellen zurück. Eine ausführliche Untersuchung wird Bion als der wichtigsten Quelle des Teles gewidmet. In Laert. Diog. Biographie Bions werden zwei Berichte geschieden, ein objectiv referirender und eine Schmähschrift, wohl die für das Leben des Arkesilaos benutzte (Aristipp Περὶ παλαιᾶς τρυφῆς? Eine etwas abweichende Abgrenzung dieser Quellen giebt Susemihl Jahrb. Ph. 1890 S. 187—191, Gesch. d. griech. Litt. I S. 32). Ein Verhältnis des Bion zur Akademie möchte H. ganz leugnen, indem er in der Angabe, dass er den Akademiker Krates gehört, eine einfache Verwechslung mit dem Kyniker annimmt. Beachtenswert sind die Ausführungen Susemihls a. O., nach denen seine Beziehungen zur Akademie feststanden, er Xenokrates gehört hätte und nur infolge einer Verwechselung des Kynikers Krates mit dem Akademiker dieser statt Xenokrates sein Lehrer genannt wäre. Mehrere auffallende Aeusserungen Bions bei Laert. Diog. über Reichtum, Ruhm, hohe Geburt, Greisenalter, Knabenliebe, die mit der streng kynischen Auffassung in Widerspruch stehen, sucht H. durch die Annahme zu beseitigen, dass hier Ansichten des Mitunterredners durch einen Irrtum dem Bion selbst zugeschrieben werden. In den meisten Fällen scheint mir diese Erklärung mit Körte (Woch. f. kl. Ph. 1891 Nr. 13) doch bedenklich, zumal H. zu Laert. Diog. IV 51 doch seiner Ansicht zu Liebe (S. LXXVII) eine Konjektur aufstellt, die bereits von verschiedenen Seiten unabhängig zurückgewiesen ist. H. giebt dann eine feine Charakteristik des bionischen Stiles. Einführung fingirter Gegner, Anreden, Personifikationen, häufige Anwendung von Dichtercitaten und zum Teil aus dem gewöhnlichen Leben genommenen Vergleichen, scharfe Pointen, auch

manche rhetorische Kunstmittel sind dem Stile des Bion, der die spätere Diatriben-Litteratur als Vorbild beeinflusst hat, eigen. Auf Bion führt H. auf Grund genauer Beobachtung des Gedankengehaltes und des Stiles und durch Vergleich solcher Autoren, die unter kynischem und bionischem Einflusse gestanden haben, einen guten Theil der Stücke des Teles zurück, verfolgt auch zugleich die Verbreitung bionischer Ideen und Bilder durch die spätere Litteratur. Der etwas anders gewandte Vergleich des Lebens mit dem Schauspiel findet sich auch bei Basilius De ieiunio Hom. I 2. Beiläufig bemerkt, wird das οἴησις προκοπῆς ἐγκοπή (S. LXXXII) als ἀρχαίων λόγος citirt in einem philonischen Fragmente, das, wie Harris, Fragments of Philo S. 99 übersehen hat, in den Quaest. in Exod. II 107 nachzuweisen ist. Die direkte Benutzung des Stilpon durch Teles hat jetzt Giesecke, De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis Lpz. 1891 behandelt.

Man möchte fast wünschen, dass der Verfasser seine Untersuchungen über Bion zu einer vollständigen Sammlung des bionischen Materials erweitert hätte, — jetzt eine sehr dankenswerte und durch die tüchtigen Vorarbeiten erleichterte Aufgabe.

R. Heinze, De Horatio Bionis imitatore 30 S. Bonn 1889. Inaug. Diss.

Eine dankenswerte Ergänzung der Hense'schen Arbeit giebt die inhaltreiche Dissertation von Heinze. Ausgehend von Epist. II 2, 60 (Bioneis sermonibus) vergleicht H. den Lebens- und Bildungsgang des Horatius mit dem des Bion, sieht in dem Titel Sermones einen Beweis der Nachbildung der bionischen Διατριβαί, weist auf die Nachahmung des Menipp hin und stellt seine Methode, aus Uebereinstimmung späterer griechischer Autoren mit Hor. auf ein gemeinsames berühmtes Muster zu schliessen, auf festen Grund durch den Nachweis, dass die griechischen Autoren die römische Litteratur fast allgemein ignoriren oder gar in bewusstem Gegensatz zu ihr stehen, dass also an Benutzung des Hor. durch sie kaum zu denken ist.

Die erste Satire des ersten Buches, die im ersten Theile in auffallender Berührung namentlich mit der nach H. aus kynischen

Kreisen (anders Hirzel, Hermes XIV) stammenden 17 hippokratischen Epistel und mit Maximus Tyrius die Unzufriedenheit der Menschen mit ihrem Lose, im zweiten interessante Parallelen besonders zu der erwähnten Epistel und Plutarch Περὶ φιλοπλουτίας bietenden Teile die Habsucht geisselt, ist nach H. aus verschiedenen Teilen einer bionischen Diatribe Περὶ μεμψιμοιρίας oder aus zwei Diatriben über Unzufriedenheit und über Habsucht kontaminirt. Zu S. 17 (die Bemühungen der Menschen um Gelderwerb) ist noch zu vergleichen Philo De agric. § 5 und die von Ausfeld De libro Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον S. 50 angeführten Stellen. — Der Ton von Sat. I 2 ist durchaus kynisch, und es gelingt dem Verfasser kynische Anklänge in derselben nachzuweisen. Auf Bion weist wohl auch nach H. die im kynischen Tone gehaltene Deklamation gegen die Tafelfreuden II 2, gegen den Geiz II 3, 82 ff., die Beziehung auf Aristipp an dieser Stelle und Epist. II 2, 146 ff., der Gedanke Sat. II, 2, 129 ff. und Epist. II 2, 171 ff., dass aller Besitz vom Schicksal nur geliehen sei. Auch in der Polemik gegen die Stoa hat Hor. vielleicht die bionischen Invektiven nachgeahmt. Hier bietet zu Sat. II 7, 71 ff. die erwähnte Schrift Philos manche treffende Berührungen. — Ueber die Lehre von der gemischten Verfassung (zu S. 13) handelt jetzt gründlich v. Scala Studien des Polybios S. 227 ff.

Wenn auch durch die Fülle des aus reichster Belesenheit gesammelten Materiales Bekanntschaft des Horaz mit Bion wahrscheinlich gemacht ist, so dürfte es doch in jedem einzelnen Falle noch fraglich sein, ob Bion direkt benutzt ist, und der Verfasser selbst drückt sich öfters (S. 19) recht vorsichtig aus. Denn öfters erscheinen epikureische und peripatetische Gedanken in Verbindung mit bionischen, oft sind die aufgewiesenen Berührungen mit Bion nur stilistisch. Berücksichtigt man nun, dass Bions Diatribenart zahlreiche Nachfolger gefunden hat, dass, wenn wir auch ihre Einwirkung in der spätern Litteratur nachweisen können, es doch jedenfalls schon vor Hor. eine uns fast ganz verlorene reiche populär-philosophische Litteratur gab, die das Eindringen philosophischer Ideen in alle Lebens- und Litteraturgebiete zu erklären vermag, berücksichtigen wir weiter, dass die Verbreitung dieser

Ideen durch Hausphilosophen und durch die Konversation der Gebildeten sich ganz unserer Berechnung entzieht, so können wir wohl im günstigsten Falle die letzten Quellen der philosophischen Gedanken des Dichters aufweisen, die Kanäle, durch die sie ihm zugeführt sind, lassen sich kaum auffinden.

Nachtrag.

GAWANKA, De summo bono quae fuerit Stoicorum sententia, Osterode 1889. Progr. Nr. 21. 14 S.

Eine nichts Neues bietende Zusammenstellung der bekannten Aussagen über die Forderung des naturgemässen Lebens, die Tugend als das höchste Gut und die Einzeltugenden, die ἀδιάφορα und προηγμένα, die Pflichten.

XI.

Bericht über die deutsche Philosophie seit Kant für die Jahre 1889, 1890.

Von

Wilhelm Dilthey, August Döring und **Jacob Schmidt.**

Edm. Koenig, Die Entwicklung des Causalproblems in der Philosophie seit Kant. Studien zur Orientirung über die Aufgaben der Metaphysik und Erkenntnislehre. Zweiter Teil. Leipzig 1890. XII u. 488 S.

Der erste Teil dieser Arbeit, die Entwicklung des Causalproblems von Cartesius bis Kant darstellend, wurde im dritten Bande des Archivs S. 482—485 von B. Erdmann, im Wesentlichen ablehnend, besprochen. Wir können uns dieser Beurteilung in Bezug auf den zweiten Teil nur anschliessen. So sehr auch die naturwissenschaftliche Bildung, der eindringende Scharfsinn und der Fleiss des Verf. Anerkennung verdienen, so tritt doch einesteils in der Dunkelheit und Schwerverständlichkeit der Formgebung, andernteils aber auch in inhaltlichen Inconvenienzen häufig eine entschiedene Eilfertigkeit und Unausgereiftheit des Durchdenkens, ein Mangel der letzten und höchsten Vollendungsarbeit am Stoffe hervor, die das Buch für den nicht gedankenlosen Leser zu einer meist recht unerquicklichen Lektüre machen. Wir können es nicht unternehmen, dieses Urteil durch vollständige Beibringung des Beweismaterials zu begründen, sondern nur durch Vorführung einiger hervorstechender Beispiele es illustriren und annehmbar zu machen versuchen.

Ein instructives Specimen für den unfertigen Charakter der Arbeit bildet gleich der erste, „Vorwort und Einleitung“ überschriebene Abschnitt, der die Natur des Problems und die verschiedenen möglichen Standpunkte zu demselben festzustellen unternimmt. Es muss zunächst schon auffallen, dass der Verf. auf diesen Punkt erst im Eingange zum zweiten Teil gekommen ist und nicht schon bei der Abfassung des ersten Teils das Bedürfnis der Problemfixirung empfunden hat. Aber auch an der Stelle, wo er endlich an diese Aufgabe herantritt, findet dieselbe keine befriedigende Erledigung. Dass die logische Feststellung des Causalbegriffes, wie er dem gemeinen Bewusstsein unanalysirt zu Grunde liegt, ein wesentliches Element, ja die unentbehrliche Grundlage für eine scharfe Charakterisirung der zu behandelnden philosophischen Standpunkte bildet, fühlt er selbst (S. VI, IX). Erklärt er doch an letzterer Stelle die logische Analyse des Causalbegriffs für „ausschlaggebend“. Und in der That muss ja diese logische Analyse diejenigen Merkmale zu Tage fördern, um die sich die Gegensätze der Standpunkte schliesslich gruppiren. Dennoch unterlässt er dieselbe und begnügt sich damit, seiner Darstellung „vier von einander relativ unabhängige Gegensätze“ zu Grunde zu legen (S. IX). Versuchen wir dieses für die ganze Darstellung fundamentale Grundschema mit möglichster Deutlichkeit zu erfassen — die Darstellung des Verf.'s lässt diese Deutlichkeit mehrfach vermissen — und über seine Brauchbarkeit ein Urteil zu gewinnen.

Der erste Gegensatz ist der zwischen dem Sensualismus, der behauptet, dass die Causalität selbst in der Erfahrung gegeben sei und dem durch Hume und Kant begründeten Intellektualismus, der den Impuls zur Annahme causaler Verhältnisse ausschliesslich im Intellekt findet.

Abweichend von der vom Verf. innegehaltenen Anordnung reihen wir als zweiten Gegensatz den des Empirismus und Apriorismus an, der sich nach der Frage scheidet, ob die Causalität objektive Gültigkeit hat oder nur eine Denkform ist. Selbstverständlich ist der Sensualismus immer zugleich Empirismus, während der Intellektualismus, falls er eine Correspondenz der Wirklichkeit mit der Denkform annimmt, empiristisch (im Sinne

der Terminologie des Verf.'s), im entgegengesetzten Falle aprioristisch ist, also sich in zwei Gruppen scheidet.

Der dritte Gegensatz ist der zwischen Rationalismus und Positivismus. Der Verf. rechnet zum Rationalismus nur diejenigen Auffassungen, die Ursache und Wirkung in ein Identitätsverhältnis bringen und damit ihre Relation als absolut selbstverständlich betrachten, zum Positivismus dagegen diejenigen, denen die betreffende Relation eine synthetische und somit lediglich tatsächlich ist. Hier ist der Gegensatz falsch bestimmt, indem der Begriff des Rationalismus willkürlich zu dem eines logisch-analytischen Rationalismus verengert ist. Als ob Kants synthetische Urteile a priori nicht zum Rationalismus gehörten! Consequenter Weise erklärt er sich selbst, obgleich extremer Kantianer, für einen Positivisten (S. IX). Wäre hier der Gegensatz richtig bestimmt, so würde der sensualistische Empirismus natürlich positivistisch sein müssen, der Intellektualismus dagegen nach seinen beiden Verzweigungen, der empiristischen wie der aprioristischen, rationalistisch.

Der vierte Gegensatz ist ihm der zwischen (metaphysischem) Realismus und Phänomenalismus. Derselbe beruht auf der Bejahung oder Verneinung eines metaphysischen Wesensgrundes der Erfahrungswelt, wodurch dieselbe im Bejahungsfalle, also im Falle des Realismus, den Charakter als objective Erscheinung erhält. Hier steckt im Begriffe des Phänomenalismus ein doppeltes, nämlich sowol der sensualistische Realismus, dem Erscheinung und Ding an sich identisch, als auch der Idealismus, für den die Erfahrungswelt nur subjective Erscheinung ist. Selbstverständlich entfällt für beide Formen des Phänomenalismus die Aufgabe, eine ontologische Erklärung der Causalität zu geben, d. h. die Frage: Wie fangen es die Dinge an, Wirkungen auf einander hervorzubringen? im metaphysischen Sinne zu beantworten, während die metaphysischen Realisten wenigstens teilweise (Schopenhauer, Herbart, Lotze S. VIII) sich an dieser Frage versucht haben.

Wir sehen hier ab von der Frage, ob die vom Verf. gewählten Termini sämmtlich zutreffend sind; hinsichtlich des Ausdrucks Empirismus kann dies jedenfalls bezweifelt werden. Es liegt ferner

ausserhalb unserer Aufgabe, das Verhältnis zu untersuchen, in das diese Gegensatzpaare zu einem etwa vorher fixirten Causalbegriffe gesetzt werden könnten. Tatsächlich betreffen sie sämmtlich im Grunde das Verhältnis der Wirklichkeit zum Begriffe. Erhellen wird aber schon aus dem Beigebrachten, dass der Verf. nicht bis zu den letzten Elementen seines Problems vorgedrungen ist und sich somit ein recht schwerfälliges Grundschema der Darstellung und Beurteilung geschaffen hat. Dass auf dieser Grundlage eine eigentliche Entwickelung nicht aufzubauen war, sondern nur eine Charakteristik einer Mannigfaltigkeit von Standpunkten, die sich als verschiedene Combinationen der Gegensatzpaare, teilweise auch als die Schärfe des Gegensatzes verwischende Mittelstandpunkte (S. VIIf.) darstellen, ist evident. Und da überdies der Verf. das Problem der Causalität allseitig schon durch Kant als gelöst erachtet, im Sinne nämlich eines aprioristischen Intellektualismus, der zugleich Positivismus und Phänomenalismus ist, so könnte ohnedies die nachkantische Entwicklung nur in einem System von rückständigen oder rückfälligen Vertretungen der entgegengesetzten Standpunkte bestehen. Er verzichtet denn auch (S. IIIf.) für den vorliegenden Teil ausdrücklich auf den Anspruch einer Entwicklung im Sinne einer „continuirlich zusammenhängenden und in einer ausgesprochenen Richtung fortschreitenden Reihe", indem der Ausdruck Entwicklung auf dem Titel nur aus Rücksicht auf die Conformität mit dem ersten Teile beibehalten worden sei. Auch ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis (das übrigens hinsichtlich der im Texte S. 217, 254 u. 439 beginnenden Abschnitte lückenhaft ist) lehrt, dass es sich nur um eine mehr äusserliche Aneinanderreihung einer Mannigfaltigkeit von Standpunkten und Standpunktsgruppen handelt. Die Reihenfolge der Abschnitte ist folgende: 1. Versuche, den Causalbegriff (müsste wohl richtiger heissen: „die Realität causaler Verhältnisse") aus dem Vorgange des Wollens abzuleiten (Maine de Biran). 2. Schopenhauer. 3. Trendelenburg. 4. Herbart. 5. Lotze. 6. Comte. 7. J. Stuart Mill. 8. Deutsche Empiristen (Laas, C. Göring). 9. H. Spencer. 10. Riehl. 11. Transscendentale Realisten (v. Hartmann und Volkelt). 12. Wundt. 13. Der Causalbegriff in der heutigen Naturwissenschaft. 14. Der

Causalbegriff in der heutigen Psychologie. Dass dabei die Vertreter der deutschen Speculation, Fichte, Schelling, Hegel, ohne Angabe von Gründen völlig übergangen sind, sei hier nur der Vollständigkeit wegen nebenher angemerkt.

Aber nicht nur in der Fundamentirung, sondern auch in der Ausführung im Einzelnen zeigt sich vielfach die eine belehrende Wirkung der Schrift empfindlich beeinträchtigende Eilfertigkeit und Unfertigkeit der Arbeit. Hierfür nur einige Beispiele.

In dem von den „transscendentalen Realisten“ (v. Hartmann und Volkelt) handelnden Abschnitt dürften wir wohl zunächst eine Erläuterung dieses eigenartigen, durch v. Hartmann auf Grund einer bestimmten Fassung von „transscendent“ und „transscendental“ geprägtem Terminus erwarten, um so mehr, als er selbst unmittelbar darauf (S. 371) den Ausdruck „Transscendentalismus“ in wesentlich verschiedenem Sinne zur Bezeichnung des Kantischen Standpunktes gebraucht. Der Verf. bemerkt jedoch darüber zunächst nichts. Erst auf der folgenden Seite sagt er, die Erkenntnistheorie der beiden Genannten ruhe auf der Basis des transscendentalen Realismus d. h. auf der Auffassung des erkennenden Subjekts als metaphysisch-realer Substanz. Er hält also den transscendentalen Realismus, der bei v. Hartmann offenkundig ein erkenntnistheoretischer Standpunkt ist, für einen metaphysischen Standpunkt. Die Darlegung selbst beginnt mit dem Satze: „Hartmann ist wie Kant Apriorist.“ Wir müssen hier gleich Einspruch erheben. Hartmann ist im Sinne des Verf.'s nicht Apriorist, sondern empiristischer Intellektualist, da er ein objektives Correlat der Kategorie der Causalität annimmt. Einige Zeilen weiter lesen wir, dass Hartmann den Akt des Hineinlegens der Kategorieen in die Erfahrung als einen wirklichen, realen Process fasse, der allerdings für das empirische Bewusstsein unerreichbar sei, weil er demselben vorangehe, in das Unbewusste falle. Der Verf. scheint hier eine Abweichung Hartmann's von Kant constatiren zu wollen. Thatsächlich jedoch ist dies genau die Lehre Kants; unverständlich bleibt nur die Betonung dieses Processes als eines wirklichen und realen, da ein nicht wirklicher Denkakt eben kein Denkakt, sondern garnichts wäre. Noch merkwürdiger ist freilich, dass der Verf., wie die unter dem Text stehende Verweisung auf

S. 116 der erkenntnistheoretischen Schrift v. Hartmann's zeigt, ein Referat desselben über die Lehre Kants für eine Darlegung seiner eigenen Lehre gehalten hat. Und doch ist dieser Abschnitt durch die Worte eingeleitet: „Dies wird noch deutlicher werden, wenn wir kurz betrachten. was denn die Kategorieen bei Kant bedeuten“ und die fast Zeile für Zeile eingestreuten Verweisungen auf Schriften Kants markiren die Ausführung Schritt für Schritt als Referat. Sachlich trifft er ja freilich das Richtige, da v. H., wie S. 115 ausdrücklich gesagt, dieser Lehre Kants zustimmt. Eine Verwirrung entsteht jedoch durch den unmittelbar folgenden Satz: „So leugnet denn unser Philosoph auch entschieden, dass unsre Kenntnis von den Kategorieen selbst eine aprioristische sei . . . als bewusste seien die Kategorieen a posteriori“. Hier bezeichnet das „so — denn“ offenbar die Anreihung einer zweiten Abweichung von Kant an eine erste, während doch, wie wir sahen, der vorhergehende Punkt thatsächlich eine Uebereinstimmung mit Kant darstellte und die Abweichung von Kant erst mit dem durch „so — denn“ eingeleiteten Satze beginnt. Hier herrscht offenbar die vollständigste Unklarheit und Verwirrung über das Verhältnis der Hartmannschen Lehre zur Kantischen, ja über die Lehre Kants selbst; ein Zeichen mangelhafter Durchdringung des Stoffes.

Betrachten wir ferner den Abschnitt über Wundt S. 408 ff., so erscheint es hier zunächst als ein Mangel, dass nur die Logik Wundts berücksichtigt ist, nicht aber dessen „System der Philosophie“, das doch bereits 1889 erschienen ist und manche Bestimmungen genauer, teilweise selbst in modificirter Fassung bietet. Auch hier aber zeigt sich ferner von vorn herein eine erhebliche Verworrenheit in der Charakterisirung. Als besonders beachtenswert findet der Verf. bei Wundt die sorgfältige Feststellung einesteils der logischen Grundlagen des Begriffes, anderenteils der Motive, welche die Anwendung und die speciellere Gestaltung derselben in den positiven Wissenschaften bestimmen. Das Verdienstliche in ersterer Beziehung soll nun zunächst in dem Versuche einer Vermittelung zwischen Empirismus und Apriorismus bestehen. Dieser Gegensatz bezieht sich aber nach des Verf.'s eigenen Erklärungen auf das Verhältnis der Causalität zur Wirklichkeit, kann also un-

möglich zur begrifflichen Seite des Problems gerechnet werden. Eher könnte dahin die weiterhin aufgeführte „Aufhellung der Beziehungen zwischen dem Substanz- und Causalbegriff“ gerechnet werden. Dagegen würde der im unmittelbaren Anschluss hieran Wundt nachgerühmte Nachweis, wie aus der Verknüpfung des Substanz- und Causalbegriffes die Grundbegriffe der theoretischen Naturwissenschaften entspringen, in das Bereich des zweiten Hauptverdienstes fallen, wenn wir uns darunter etwas Bestimmtes denken könnten und wenn insbesondere mit dem Ausdruck „theoretische Naturwissenschaften“ ein deutlicher Sinn zu verbinden wäre. Wenn nun ferner der Verf. Wundt die Motive aufdecken lässt, „denen gemäss der Begriff des Dinges in der Erscheinung sich notwendig in der rationalen Wissenschaft zum Begriffe eines nicht erscheinenden Substrats (Substanz) entwickeln muss“, woraus sich zugleich ergebe „die Einsicht in den logischen Process, durch welchen der rein phänomenologische Causalbegriff sich umgestaltet zu dem Begriffe einer nicht gegebenen metaphysischen Relation u. s. w.“, so haben wir da eine Probe des Jargons vor uns, in dem sich der Verf. mit Vorliebe ergeht und der die Lektüre des Buches zu einer weder genuss- noch lehrreichen macht.

Von den mancherlei Seltsamkeiten, die im Einzelnen aufstossen, seien noch einige erwähnt. In einer Kritik der Lehre Schopenhauers vom Motiv (S. 51) meint der Verf., Motive seien nicht Vorstellungen, sondern Begehrungen, aus denen ein Entschluss entstehe. Motiv und Wille sei eins, nur zwei Bezeichnungen desselben Sachverhalts von verschiedenen Gesichtspunkten. Ferner glaubt der Verf. S. 447 den Ausdruck „Erhaltung der Energie“ durch „Aequivalenz der Energieen“ ersetzen und das betreffende Gesetz dahin formuliren zu müssen, „dass, wenn bei einem Vorgange Zustände von messbarer Grösse beteiligt sind, welche sich ändern . . . zwischen den Aenderungen, welche sie erfahren, eine feste Maassbeziehung stattfindet“.

Im Uebrigen sind die beiden Schlussabschnitte der Schrift, „der Causalbegriff in der heutigen Naturwissenschaft“, dem der letzte Passus entnommen ist, und „der Causalbegriff in der heutigen Psychologie“, obgleich von den dem Verf. eigenen Mängeln der Dar-

stellung nicht durchweg frei, doch die bei weitem lesbarsten und instructivsten der ganzen Schrift. Nur dürfte der hier unternommene Versuch, den Naturforschern und Psychologen den transscendentalen Idealismus als ultima ratio für alle Probleme aufzureden, wenig Gegenliebe finden. A. Döring.

Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Neue Gesammtausgabe. Fünfter Band. J. G. Fichte und seine Vorgänger. Zweite neu bearbeitete Auflage. Heidelberg 1890. XXVIII u. 840 S.

Diese zweite Auflage ist bekanntlich schon 1884 erschienen; auch dem Unkundigen würde es die voranstehende Widmung an Zeller zu dessen 70. Geburtstage, dem 22. Januar 1884, und das vom selben Tage datirte Vorwort bekunden. Der gesammte Text mit Ausnahme des Titelblatts gehört dieser Zeit an; nur auf Grund der Einverleibung in die Gesammtausgabe von 1890 trägt der neue Titel die Jahreszahl 1890. Zur Orientirung derjenigen unsrer Leser, die das Buch in dieser neuen zweiten Gestalt noch nicht kennen, sei nur das Verhältnis derselben zur ersten Ausgabe kurz angegeben. Was zunächst das äussere Umfangsverhältnis betrifft, so ist der Band trotz vielfacher Textvermehrungen im Gesammtbetrage von mehr als 100 Seiten durch sparsameren Druck und kleinere Kürzungen, ferner durch Zusammenziehung der vielen kleinen Abschnitte in grössere von dem gewaltigen Umfange von XLIX und 1084 Seiten auf XXVIII und 840 Seiten reducirt worden.

Das Vorwort giebt über das inhaltliche Verhältnis der zweiten zur ersten Auflage nur die Notiz, dass die „Einleitung zur Geschichte der nachkantischen Philosophie“ (wir bemerken hier gleich in Parenthese, dass diese Gesammtüberschrift des neuen einleitenden Abschnittes im Inhaltsverzeichnis ausgefallen ist) bis auf das letzte umgearbeitete Kapitel völlig neu geschrieben und da sie die Prüfung der Grundlehren Kants enthalte, unter dem Titel „Kritik der Kantischen Philosophie“ noch besonders erschienen sei. Näher gestaltet sich dies Verhältnis so, dass der kurze Abschnitt des ersten Kapitels der ersten Auflage „die Charakteristik der kantischen Lehre“ (S. 5—12) hier mit völlig neuem Inhalt zu den vier ersten

Kapiteln der neu hinzugetretenen Einleitung (die kantische Philosophie als Erkenntnislehre, als Freiheitslehre, als Entwicklungslehre. die Prüfung der kantischen Grundlehren S. 3—96) erweitert ist, während der Rest jenes ersten Kapitels in umgearbeiteter Gestalt jetzt das fünfte Einleitungskapitel (die Aufgaben und Richtungen der nachkantischen Philosophie S. 97—112) bildet.

Dieses fünfte Kapitel nimmt beim Fehlen der über Schelling hinausgehenden Bände ein besonderes Interesse in Anspruch, weil es die Gesammtauffassung des Verf.'s vom Pragmatismus der speculativen Periode unsrer Philosophie einschliesslich Herbarts und Schopenhauers in ihrer neuesten Gestalt bringt. Der Verf. hat hier die in der ersten Auflage gegebene Auffassung dieses Pragmatismus keineswegs aufgegeben, vielmehr eher in schärferer Pointirung herausgearbeitet.

Die Hauptmasse des Bandes ist hinsichtlich des eigentlich philosophischen Inhalts nicht verändert. Die Vorgänger Fichtes, Reinhold, Schulze, Maimon, Beck, Jakobi, erscheinen im ersten Buch in derselben streng construirten Abfolge, wie in der ersten Auflage. In den Schlusskapiteln des vierten Buches, die Umgestaltung des Fichteschen Systems seit 1801 darstellend, hat eine durchgreifende Umgestaltung stattgefunden, die eine entschiedene Verbesserung ist. Die erste Auflage sonderte hier nach dem Gesichtspunkte der eigenen oder postumen Veröffentlichung. So kam im Schlussabschnitt von Kap. 10 die Wissenschaftslehre vom Jahre 1810, im 11. Kapitel Schriften aus den Jahren 1810 und 1813, im 12. solche aus 1806 und im 13. die Wissenschaftslehre von 1801 zur Behandlung. In der neuen Bearbeitung ist mit Recht auf den für den späteren Fichte unerheblichen Gesichtspunkt der Veröffentlichung bei Lebzeiten verzichtet und die Anordnung rein chronologisch nach der Entstehungszeit umgestaltet worden.

Manche Bereicherung hat der biographische Abschnitt über Fichte erfahren. So S. 245 aus L. Feuerbachs Leben Anselm Feuerbachs (1852); S. 263 ff. wird zu Fichtes Aufenthalt in Königsberg 1791 aus neuerschlossenen Quellen, insbesondere aus der Schrift „Aus den Papieren Theodor von Schöns I. 1875" Neues beigebracht. Von Interesse ist hier besonders die Angabe, dass die Anonymität

der „Kritik aller Offenbarung“ nicht auf Zufall, sondern auf einer Speculation des Verlegers beruhte. S. 280 ff. finden sich einige Zusätze über Fichtes Verhältnis zu den Jenaer Studentenorden.

S. 126 Anm. ist ein Versehen in der Jahreszahl (1778 statt 1798), das sich schon in der ersten Auflage (S. 48) fand, stehen geblieben. A. Döring.

F. W. D. Krause, Die Kant-Herbartsche Ethik. Kritische Studie. Gotha 1889. 158 S.

Der Verf. glaubt von einer Kant-Herbartschen Ethik reden zu dürfen, weil Herbart bezüglich der Grundlegung seiner Ethik auf den Schultern Kants stehe. Dem widerspricht aber seine eigene Darstellung, nach der Herbart so ziemlich in allen Punkten Kant widerspricht. Jedenfalls erweckt der Titel die völlig unbegründete Vorstellung, als ob es sich für den Verf. um eine wesentlich einheitliche Erscheinung handle und ist insofern falsch gewählt.

Die Arbeit zerfällt im Wesentlichen in folgende Abschnitte: Darstellung der Ethik Kants, Beurteilung derselben durch Herbart, Darstellung der Ethik Herbarts, Kritik der Herbartschen Beurteilung der Ethik Kants, Kritik der Ethik Herbarts, eigener Versuch der Begründung einer Ethik.

Der Verf. ist ein vom pädagogischen Interesse aus auf die ethische Frage geführter Dilettant, dessen Kritik aber in manchen Punkten treffend und beachtenswert ist. Wir haben hier seine eigenen, durchaus unzulänglichen Aufstellungen nicht zu beurteilen. Von historischem Interesse ist einesteils die aus den verschiedenen einschlägigen Schriften Herbarts, einschliesslich der in der neuen Kehrbachschen Gesammtausgabe zum ersten Male vollständig abgedruckten handschriftlichen Bemerkungen zu seiner Allgemeinen praktischen Philosophie, zusammengestellte Kritik der Kantischen Ethik, anderenteils seine eigene immanente Kritik der Herbartschen Ethik, die viel Treffendes enthält und auch die Modificationen der Herbartschen Positionen durch die hauptsächlichen Ethiker der Schule Nahlowsky, Allihn, Ziller, Steinthal mit berücksichtigt.

A. Döring.

A. Gleichmann, Professor und Seminardirektor in Eisenach, Ueber Herbarts Lehre von den formalen Stufen. Ein Beitrag zur Kritik der Zillerschen Darstellung derselben. Separatabdruck aus „deutsche Blätter für erziehenden Unterricht". Langensalza 1889, 43 S.

Der Verf. erkennt mit Recht in der Modification der Herbartschen Lehre von den formalen Stufen durch Ziller einen der Zankäpfel, die eine Spaltung innerhalb der Herbartschen Pädagogenschule herbeigeführt haben (S. 26). Er stellt sich die Aufgabe, durch Beseitigung wenigstens eines der Streitpunkte einen Beitrag zur Ueberbrückung der Kluft zu liefern. Es handelt sich für ihn nicht sowohl um die Erhöhung der Zahl der formalen Stufen auf fünf durch Ziller, die er dahingestellt sein lässt; ja er findet manche Festsetzung Zillers hinsichtlich dieses Punktes anerkennenswert. Das Streitobjekt ist für ihn vielmehr die Anwendungssphäre der formalen Stufen. Er wirft Ziller vor, durch Beschränkung ihrer Anwendung auf den Fall, wo „aus einem concreten Unterrichtsstoffe eine allgemeingültige Erkenntnis im wissenschaftlichen Sinne zu entwickeln" sei (S. 43), den Gedanken Herbarts ohne Not eingeengt zu haben. Er versucht demgemäss nachzuweisen, dass im Sinne Herbarts die formalen Stufen das allgemeine Gesetz des Fortschritts im Lehrverfahren bezeichnen sollten, das seine Anwendung sowohl im Kleinen und Einzelnen, als auch in fortschreitender Erweiterung bei den grösseren Gruppen und Stufen des Unterrichts, also von den „methodischen Einheiten" aufwärts bis zum Ganzen des Lehrplans, finden müsste. Dass dies im Allgemeinen die Meinung Herbarts war, scheint aus dem S. 7 angeführten § 70 des „Umrisses pädagogischer Vorlesungen" und indirekt auch aus den S. 10 und S. 36 f. angeführten Stellen aus der „Allgemeinen Pädagogik" und dem „Gutachten über Schulklassen" hervorzugehen. Es bedarf hier keiner Verfolgung der Argumentation des Verf. im Einzelnen. Dieselbe ist nicht immer präcis und überzeugend und wenn er schliesslich S. 37 ff. Herbart eine fünffache Anwendung der formalen Stufen imputiren möchte, so ist das wohl zu weit gegangen, da Herbart selbst solche Detailbestimmungen nicht getroffen hat.

A. Döring.

Karl Christian Friedrich Krause, Vorlesungen über das System der Philosophie. Band I. Intuitiv-analytischer Hauptteil. Band II. Synthetisch-deduktiver Hauptteil. Zweite, aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers vermehrte Auflage. Leipzig 1889. LI u. 450 S., XIV u. 377 S.

Seit dem Tode v. Leonhardis in Prag (1875) ist bekanntlich durch Paul Hohlfeld und Aug. Wünsche Dresden das Hauptquartier der deutschen Krauseaner geworden. Von diesen Beiden geht auch die seit der Centennialfeier 1881 mit ausserordentlicher Energie betriebene Publikation des handschriftlichen Nachlasses Krauses aus. Die vorliegende Schrift trägt im Verzeichnis dieser dem zweiten Halbjahrhundert nach Krauses Tode (er starb 1832) angehörigen Reihe von Publikationen die Nummer 18; ihr ist inzwischen bereits als Nr. 19 „das Eigentümliche der Wesenlehre“ (1890) gefolgt. Der Born scheint unerschöpflich zu sein.

Vorliegende Schrift nun gehört nur in sehr bedingter Weise unter die Neupublikationen. Zunächst ist sie bereits 1828 auf Grund stenographischer Nachschrift einer in Göttingen gehaltenen Vorlesung von Krause selbst herausgegeben worden und die handschriftlichen Vermehrungen beschränken sich auf Zusätze von Krauses Hand zum Texte der 1. Auflage. Sodann datirt die vorliegende Neuherausgabe des 1. Teils schon aus dem Jahre 1869 und ist nur mit neuem Titel versehen worden. Es liegt dabei keineswegs die Absicht einer Täuschung vor, da dem 1. Bande die von Leonhardi unterzeichnete und „Prag, 24. Jänner 1869“ datirte Vorrede vorangeht und im Vorwort zum 2. Bande ausdrücklich auf den zwanzigjährigen Zeitraum zwischen den beiden Bänden hingewiesen wird. Unrichtig ist nur die Angabe bei Ueberweg-Heinze III., S. 338, von der zweiten Auflage unsrer Schrift sei der 1. Teil Prag 1868, der 2. ebendaselbst 1869 erschienen.

Die Neuherausgeber des 2. Bandes sehen nach dem Vorwort „der Aufnahme mit einiger Spannung entgegen“. Diese Spannung wäre auch subjektiv nur berechtigt, wenn die Schrift etwas unbedingt Neues böte. Dies ist aber keineswegs der Fall. Im 1. Bande hat der Herausgeber (S. XLVIf.) die ihm vorliegenden handschriftlichen Zusätze des Verfassers nur zu einem kleinen Teile aufge-

nommen und auch dies Aufgenommene nur teilweise kenntlich gemacht; die Herausgeber des 2. Bandes haben zwar reichlichere Nachträge aufgenommen, diese aber überhaupt nicht in unzweifelhafter Weise markirt. Es scheint somit das Neuhinzugekommene nicht von durchschlagender Bedeutung zu sein; auch wird dies weder beim 1., noch beim 2. Bande von den Herausgebern selbst behauptet. Es liegt daher auch kein Anlass vor, auf den Inhalt der seit 1828 dem Publikum vorliegenden und bereits 1830 von Herbart in sehr eingehender und sachlicher Weise recensirten Schrift zurückzukommen.

Diese Herbartsche Recension steht im 12. Bande der Hartensteinschen Ausgabe (1852) S. 641—664. Wir wissen sehr wohl, dass wir mit der Erwähnung derselben in ein Wespennest greifen, aber gerade die Art der Erwähnung derselben in beiden Vorreden legt uns die Nötigung einer Richtigstellung auf.

Das Vorwort des 2. Bandes drückt die „feste Zuversicht“ aus, „dass Beurteilungen der Schrift in der Weise Herbarts (vergl. Krause, Grundriss der Geschichte der Philosophie 1887 S. 466ff.) vom Jahre 1830 heutzutage doch wohl unmöglich sind“. Schlagen wir die angezogene Stelle auf, so finden wir dort als Anhang zur Darstellung des Herbartschen Systems Krauses Entwurf zu einer Erwiderung auf die Recension zum ersten Male abgedruckt. Dieser Entwurf besteht aus abgerissenen Fragmenten. Er nennt die Recension frevelhaft, abscheuwürdig, wegen des Geistes- und Gemütszustandes ihres Urhebers innige Betrübnis erweckend, eine Verleumdung, eine Meuchelschrift. Der Ton sei unanständig, jedes wohlerzogenen Menschen unwürdig. Sie suche durch Hervorhebung des auffallenden Ausdrucks „Or-Om“ den Lesern Abscheu vor der Redeweise der Wesenlehre einzuimpfen. Wegen der persönlichen Injurien könne er Herbart gerichtlich belangen. Das Libell klinge als eine Rechtfertigung der Behörde, die seinen (Krauses) sechsjährigen Fleiss in akademischen Vorlesungen unbeachtet gelassen habe. Man solle damit die Lobpreisungen der Herbartschen Metaphysik in den Gött. gel. Anzeigen vergleichen.

Die beiden letzten etwas mysteriös klingenden Anspielungen erhalten ihr volles Licht durch die Auslassungen v. Leonhardis in

der Vorrede zum 1. Bande S. XXXVIIIff. Leonhardi reproducirt hier eine Auslassung von sich aus dem Jahre 1832, in der diese Recension nicht nur eine hämische Stimme, ein Pasquill, eine durchaus boshafte und heuchlerische Verdächtigung eines unbescholtenen Charakters, ihr Verfasser ein feiler Skribent genannt, sondern auch insinuirt wird, Herbart habe damit Gegendienste geleistet für eine kurz vorher von Schulze in den Gött. Anzeigen veröffentlichte Anpreisung seiner Metaphysik und zugleich eine Rechtfertigung der Uebergehung Krauses bei der Besetzung der Bouterwekschen Professur. Letztere habe ein Mann erhalten (gemeint ist Amadeus Wendt), der mehrfach Plagiate an Krause begangen habe. Herbart habe auf ähnliche, schon 1830 in Bezug auf die Recension erhobene Insinuationen nichts erwidert. Dies Schweigen müsse als Eingeständnis gelten.

Vergleichen wir nun mit diesen Anschuldigungen die Recension selbst, so finden wir eine zwar scharfe, aber, wie schon bemerkt, durchaus eingehende und sachliche, sorgfältige Besprechung. Herbart bekennt zwar, dass er Ausdrücke, wie „Wesens-Or-Om-Vollwesenheit“ nicht verstehe, führt aber im ganzen Verlaufe vielfach die abstruse Ausdrucksweise Krauses wörtlich an, ohne eine Miene zu verziehen. Persönlich wirft er dem Verf. mehrfach übermässiges Selbstgefühl, Mangel an Demut u. dgl. vor, dem steht aber eine Reihe wohlwollender und achtungsvoller Ausdrücke gegenüber. Er erkennt z. B. S. 654f. an, dass, wenn der Verf. geirrt habe, seine Irrtümer im Geiste der Zeit liegen, dass sein Buch eine sehr achtungswerte Persönlichkeit bezeichne, die ganze Arbeit in ihrer Art reif sei, ein würdevoller Vortrag überall festgehalten, mannigfache Gelehrsamkeit vielfach sichtbar und der Gegenstand seiner Kritik lediglich in den vorgetragenen Lehrmeinungen zu suchen sei. Ein aufrichtiges Bedauern wandelt ihn (S. 659) an, einen so wohldenkenden Mann, wie der Verf. offenbar sei, so ganz in den Spinnegeweben der Naturphilosophie verwickelt zu sehen. Er traut ihm (S. 663) nicht nur eine gute Gesinnung, sondern auch gesunden Menschenverstand zu. Die einzige Stelle, die entfernt an eine Denunziation erinnert, befindet sich S. 645, wo bemerkt wird, wenn eine unverständliche Ausdrucksweise in akademischen Vor-

lesungen der „oft genug auf Geheimlehren erpichten Jugend dargeboten“ werde, so sei es schwer, an blosse Liebhaberei zu glauben. Es müsse „doch wohl einiger Wert auf den Besitz eines halbdurchsichtigen Geheimnisses gelegt sein, welches sich einen Kreis bilden könne“.

Wir müssen hiernach die wunderliche Erhitzung, die in den genannten Publikationen nach sechs Decennien gegen den nun bald 50 Jahre verstorbenen Herbart reproducirt wird, lediglich der eigentümlichen bei Krause und seinen Anhängern herrschenden Gemütsverfassung zur Last legen. Die Ausfälle gegen Herbart stehen in einem geradezu ungeheuerlichen Missverhältnisse zu dem von diesem gebotenen Anlass. A. Döring.

Gustav Zimmermann, Versuch einer Schillerschen Aesthetik. Leipzig 1889. 136 S.

Treffend bemerkt der Verfasser: „Goethes und Schillers Grösse beruht zum Teil mit auf der glücklichen Mischung von Unbewusstheit, die den Process des inneren Werdens nicht zerstört und von Reflexion“ (nämlich technisch-kunsttheoretischer) S. 59. Er weist nach, dass Schiller selbst von der Unzulänglichkeit der ästhetischen Theorie nicht nur für das Hervorbringen, sondern selbst für das Beurteilen lebhaft durchdrungen war.

Dennoch steht anderenteils fest, dass Schiller namentlich seit der zweiten Hälfte 1792 an der systematischen Zusammenfassung seiner ästhetischen Begriffe arbeitete. Somit erscheint der „Versuch einer Schillerschen Aesthetik“ als eines einheitlichen Gedankenbaues, als Versuch, in den ästhetischen Aufsätzen der Kantischen Zeit die Grundlinien seines etwaigen Systems zu entdecken und das Vereinzelte so aneinanderzupassen, dass die Züge des in seinem Geiste sich entwickelnden Totalbildes hervortreten, im höchsten Maasse berechtigt und verdienstvoll und im Falle des Gelingens vom höchsten Werte. Letzteres umsomehr, als Schiller anscheinend das den apodiktischen Formeln Kants zu Grunde liegende fruchtbare empirische Princip des Schönen aufgenommen und in eigenartiger und bedeutsamer Weise weitergebildet hat. (Vergl. meinen Aufsatz „Zur Geschichtschreibung der Aesthetik“ Preuss. Jahrbücher 1887).

Der Verf. hat freilich diesen Versuch mit unzulänglichen Mitteln unternommen und deshalb das wünschenswerte Ziel nicht erreicht.

Zunächst hat er sich mit den vorhandenen Vorarbeiten nicht genügend auseinandergesetzt. Nur gelegentlich und in vereinzelten Punkten thut er dies mit Tomaschek, Lotze (in der Geschichte der Aesthetik) und Kuno Fischer; die einschlagenden Arbeiten von Ueberweg (Schiller als Historiker und Philosoph, Herausgegeben von M. Brasch 1884) und v. Hartmann (die deutsche Aesthetik seit Kant 1886) lässt er ganz ausser Acht.

Sodann hat er gänzlich verabsäumt, die Kantische Aesthetik, die, wenn wir von den ästhetischen Ansichten der vorkantischen Periode Schillers absehen, für diesen nach seinem eigenen Zeugnis (Brief 1. über die ästhetische Erziehung) den Ausgangspunkt bilden, als Orientirungspunkt zu berücksichtigen.

Endlich ist es ihm meist nicht gelungen, für die einzelnen in den Aufsätzen erörterten ästhetischen Kapitel den richtigen Ort im System zu bestimmen. Die ganze Anordnung ist fehlerhaft. Er beginnt mit einem Abschnitt über Schillers Ethik und ihren Zusammenhang mit seiner Aesthetik. Dieser Punkt kann aber sein volles Verständnis erst erhalten, nachdem die ästhetischen Grundbegriffe selbst klargestellt worden sind. Sodann bringt er einen Abschnitt: Schillers Urteile über bildende Kunst und Musik. Diese Künste erscheinen hier wie ein hors d'oeuvre, dessen Besprechung man erledigen muss, ehe man zur Hauptsache übergehen kann. Nun nimmt ja freilich in der Aesthetik Schillers die Poesie eine beherrschende Stellung ein. Dennoch aber beschäftigt sich sein systematisches Denken nachdrücklich auch mit der Feststellung der das ganze Gebiet der ästhetischen Objekte, das Aesthetische der Wirklichkeit, wie der Künste, beherrschenden Begriffe des Schönen und Erhabenen; diese mussten also vorab untersucht und nachher eine Würdigung ihrer Bedeutung auch für die Schwesterkünste versucht werden. Es folgt der entscheidende Abschnitt über das Wesen des Schönen. Er bleibt hier (S. 54) bei einer ganz unzureichenden gelegentlichen Begriffsbestimmung stehen; nur einleitungsweise und ohne Verwertung bringt er Aussprüche über die

Wirkung des Schönen. Erst an späterer Stelle und in unrichtigem Zusammenhange (S. 65ff.) kommt er auf die von Kant entlehnte Coordination des Schönen und Erhabenen und auf die Versuche, die objektiven Bedingungen im Gegenstande zu bestimmen, unter denen das Gefühl des Schönen oder Erhabenen entsteht. Grundlegend musste vor Allem die Untersuchung sein, wie Schiller sich zum Kantischen Dualismus dieser beiden Begriffe stellt und ob er wie Kant das Komische ganz aus der Aesthetik herausweist. Dass das ästhetische Objekt ohne Weiteres mit dem Schönen identificirt wird, ist geradezu grundstürzend; hier rächt sich die Nichtberücksichtigung des kantischen Ausgangspunktes. Hierauf folgt ein Abschnitt über „die Offenbarungsformen des Schönen". Da diesem ein Abschnitt „das Wesen der Kunst" gegensätzlich zur Seite gestellt ist, so dürfte bei ersterem der Zusatz „in der Wirklichkeit" nicht fehlen. Die „Offenbarungsformen" nun zerfallen ihm in solche in der Natur und im Gemüte des Menschen. In ersterem Abschnitt handelt er zunächst vom „Verhältnis der Naturschönheit zur Kunstschönheit". Es musste aber doch hier zunächst die Naturschönheit für sich zum Worte kommen und nur die Grenzlinie, wo das ästhetische Bilden im Menschen sich über die Naturbasis zur Kunst erhebt, bedurfte hier einer vorgängigen Bestimmung. Dass diese unterblieben ist, rächt sich im folgenden Abschnitt „die Schönheit der menschlichen Gestalt". Hier wird nach dem Aufsatz „Ueber Anmut und Würde" das künstlerische Bilden an der eigenen leiblichen Erscheinung behandelt, aber verkannt, dass Schiller selbst, wie die Entgegensetzung gegen die architektonische Schönheit der Gestalt als Naturprodukt lehrt, das in Anmut und Würde Erscheinende keineswegs zum Naturschönen rechnet. Völlig verfehlt ist die Zweiteilung der Offenbarungsformen im Gemüt a. bei den Griechen, b. bei den Modernen. Es konnte sich hier nur um die Offenbarungsformen im natürlich Seelischen und im Geschichtlichen handeln. Hier war ein viel reicherer und mannigfaltigerer Stoff — ich erinnere nur an das Tragische der Wirklichkeit — zu bewältigen, als der durch das a und b des Verfassers umspannte. Mit einem verhältnissmässig kurzen Abschnitt über „das Wesen der Kunst" schliesst dann der eigentliche Versuch. Auf die Mehrheit der Künste, die

Principien ihrer Ableitung und die weiteren Verzweigungen der Einzelkünste, insbesondere der Poesie, wird nicht eingegangen.

Ein Schlussabschnitt „Ueber Philosophie, Kunst und Religion" handelt in Wirklichkeit nur über Schillers Stellung zu Philosophie und Religion resp. Christentum; hinsichtlich der Kunst findet sich nur die naive Bemerkung, dass von ihr ja im vorhergehenden Kapitel gehandelt worden sei (S. 127). Was hier eigentlich zu erörtern gewesen wäre, wäre etwa die Stellung der Kunst im gesammten Geistesleben, ihre Bedeutung für die Grundbedürfnisse der menschlichen Natur, wobei denn auch das vom Verf. vorweggenommene Verhältnis zur Sittlichkeit seinen richtigen Platz gefunden hätte.

Vorstehendes wird zur Begründung des ausgesprochenen Urteils genügen. Ich erwähne nur noch, dass der Verf. ein Bild „die Blüte Griechenlands" von Schinkel kennt (S. 89) und dass er durch das zwar bequeme, aber ungerechtfertigte Verfahren, die Schriften Schillers und Anderer lediglich nach Band und Seitenzahl der Hempelschen Ausgaben zu citiren, dem Nichtbesitzer derselben nicht nur die Controlle, sondern auch die Kenntnis, aus welchen Schriften jedesmal citirt wird, entzieht. A. Döring.

Jean Paul. Sein Leben und seine Werke von Paul Nerrlich. — Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1889.

Eine Lücke in der deutschen Literaturgeschichte auszufüllen, schrieb K. Ch. Planck 1867 die geistvolle Monographie „Jean Paul's Dichtung im Lichte unserer nationalen Entwicklung. Ein Stück deutscher Kulturgeschichte". Wohl ist in unseren Literaturgeschichten auch Jean Paul überall ein Abschnitt gewidmet, aber ob die Besprechungen lobend oder tadelnd waren, keinem war es gelungen, das innere Wesen dieser eigentümlichen Natur bloss zu legen. Hatte sich doch ohnehin in die deutsche Literaturgeschichte der Irrtum mehr oder minder eingeschlichen, dass die Art des dichterischen Schaffens Goethe's und Schiller's, ihr gemeinsam entworfenes Programm der Jahre 1795—1805 der letzte Massstab für alle dichterische Thätigkeit überhaupt sei. Unter diesem Gesichtspunkt musste die Würdigung Jean Paul's stets miss-

lingen. Der Verfasser des „Wuz“ und „Siebenkäs“, des „Titan“ und der „Flegeljahre“ sah die Welt anders als Goethe und Schiller, ihm offenbarte sich Natur und Menschentum in neuer anderer Weise, und was er so gesehen und empfunden hatte, das nahm in seiner gestaltenden Phantasie eine andere Form an. — Die Schrift von Planck nun ist der Versuch einer unbefangenen Beurteilung dieses eigentümlichen Schriftstellers; sie wollte entgegen der Ansicht von Gervinus einen fortschreitenden Entwicklungsgang in der schriftstellerischen Thätigkeit Jean Paul's aufzeigen, vornehmlich aber den Nachweis führen, „welche schlagende und unvergängliche Typen deutscher Entwicklungsgeschichte und Bestimmung Jean Paul in verschiedenen seiner Hauptwerke gegeben hat, ja wie seine eigene Entwicklung in vorbildlicher Weise auf die seiner Nation hinweist, auf den Fortgang aus idealistischer und unreif jugendlicher Schwäche zur männlich nüchternen und kräftigen Gestaltung des eigenen Daseins, zur Versöhnung jenes scharfen Kontrastes, der so lange zwischen dem innerlich geistigen Reichtum deutschen Lebens und seiner nationalen Schwäche und Unmacht bestanden hat“.

Fr. Th. Vischer zeigte diese Schrift an und gestand zu, dass hier wohl auf wichtige Punkte für die Beurteilung Jean Paul's aufmerksam gemacht worden wäre, dass jedoch im Ganzen noch ein zu kurzer Blickpunkt gewählt sei. Vischer verlangte, dass dieser Schriftsteller hauptsächlich aus der eigenen Welt, die sich um ihn und in ihm gebildet hatte, aus seiner eigentümlichen Weltauffassung und Stellung zur Welt begriffen werden sollte; dann aber wünschte er vor allen Dingen, dass sich einmal Jemand gründlich der Mühe unterzöge, eine übersichtliche Analyse der grösseren Romane zu geben.

Auf diese Anregungen hin schrieb Paul Nerrlich sein umfangreiches Werk „Jean Paul. Sein Leben und seine Werke. — Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung, 1889“. Der Verf. hat sich schon früher um die J. Paul-Literatur verdient gemacht durch die Schrift „Jean Paul und seine Zeitgenossen“, durch Veröffentlichung der Briefe Charlotte v. Kolb's an den Dichter, durch gelegentliche kleinere Aufsätze und eine Reihe vortrefflicher Einzelausgaben der Werke dieses Schriftstellers.

Am Schluss einer längeren Einleitung, die einer besonderen Beurteilung bedürfte, sagt der Biograph: „in vorliegendem Buche soll der Versuch gemacht werden, die Stellung, welche Jean Paul diesen Heroen (Lessing, Hamann, Herder, Goethe, Schiller, Jacobi) gegenüber eingenommen hat, sei es, dass er von ihnen ergänzt oder überragt wurde, sei es, dass er ihnen voranleuchtete und sie hinter sich liess, durch eine Darlegung seines Lebens und seiner Schriften möglichst genau zu bezeichnen". Enthielte nun wirklich die Ausführung weiter nichts als die Darstellung des Lebens und der Schriften in Rücksicht auf den angegebenen Zweck, so müsste ich bekennen, dass der Verfasser seine Absicht nicht völlig erreicht, die verschiedenen Strömungen nicht reinlich und scharf genug gegeneinander abgegrenzt hat. Man kann weder sagen, dass alle die für diesen Plan in Frage kommenden Hauptpunkte zur Beurteilung herangezogen sind, noch dass die, welche es sind, klar entwickelt wurden. Der Crystallisationspunkt der klassischen Literatur ist, wie bereits gesagt, das von Goethe und Schiller aufgestellte Programm der „zehn Jahre" von 1795—1805. Wir hätten vor allen Dingen erfahren müssen, wie sich hier die dichterische Thätigkeit Jean Paul's zu den von Goethe und Schiller aufgestellten Forderungen verhält. Wohl giebt Nerrlich eine Fülle von Bemerkungen über die Stellung Jean Paul's zu jenen Männern, aber der leitende Punkt findet keine ausreichende Erörterung. Aehnliches lässt sich auch in Bezug auf die anderen Heroen sagen.

Sehen wir aber von dem ab, was der Verfasser selbst als seine Absicht hingestellt hat, und prüfen das Werk unabhängig davon nach dem selbständigen Werte, so müssen wir ihm bekennen, dass hier die Darstellung eines Lebens mit ausserordentlicher Kraft und Fülle gegeben ist. Es giebt Biographien, die hauptsächlich den geistigen Inhalt eines grossen Lebens ins Auge fassen; die zeigen, wie dieser Inhalt aus dem Kern der eigenen Natur und der umgebenden Einflüsse entstanden ist, und welcher Art dann die Wirkungen auf die Umgebung sind; auch in solchen Betrachtungen dürfen die realen Lebensverhältnisse nicht ausser Acht gelassen werden, ja sie bieten vielfach den Schlüssel für die innere Thätigkeit, aber im Grossen und Ganzen schwindet doch bei solchen Na-

turen das persönliche hinter dem allgemeinen Inhalt, das sich in ihnen darstellt. Eine solche Natur wäre etwa Kant. Sodann aber giebt es auch Lebensdarstellungen, für die es vielmehr darauf ankommt, gerade die persönliche Wirksamkeit eines bedeutenden, einflussreichen Lebens festzuhalten; mit plastischer, lebendiger Fülle die Züge eines Menschendaseins in künstlerischer Anschaulichkeit zu vergegenwärtigen: zu zeigen, nicht was ein solches Leben gewirkt hat, sondern vornehmlich wie es gewirkt hat, was es sich und anderen gerade als Persönlichkeit gewesen ist. — Ueberall nun wo Nerrlich im Sinne jener zweiten Art von Biographien das Leben Jean Paul's darstellt, ist ihm die Behandlung meisterhaft gelungen. Der Verfasser muss selbst so ein Stück von Natur wie sein Dichter sein, so lebendig, so anschaulich, so völlig ist es ihm gelungen, den eigentümlichen Kauz vor unsern Augen hervorzuzaubern, dass wir nun erst zu verstehen meinen, wie dieser Mann so dichten konnte und musste. Die Lehrthätigkeit Jean Paul's in Schwarzenbach, die „erotische Akademie", sein Verkehr mit Frauen, sein Familienleben und all die kleinen Freuden, das sehen wir in plastischer und drastischer Darstellung.

Dies macht den Hauptwert des Buches aus, aber auch nach anderer Seite hin ist die Arbeit von grosser Bedeutung. Der Verfasser ist der Forderung Vischer's, eine Inhaltsangabe der verzwickten Darstellung der Romane zu geben, gewissenhaft nachgekommen. Da Nerrlich im Besitz des ganzen handschriftlichen Materials war, so sind die Nachrichten über die Entstehung der einzelnen Werke und ihre Beziehung zu bestimmten Lebensereignissen erschöpfend.

Daneben lässt nun freilich der Verfasser eine Reihe wichtiger Fragen in der Schwebe. Die wichtigste ist eine bündige Analyse der eigentümlichen Art des Jean Paul'schen Humors. Wenn der Humor nach dem Vorgange des schwäbischen Aesthetikers als das absolut Komische bezeichnet und nun im Einzelnen davon Anwendung gemacht wird, so muss ich erklären, dass ich damit nicht viel anzufangen weiss. Es hätte einmal ohne die Kategorien „subjektiv, objektiv und absolut" versucht werden müssen, den Humor eines genialen Humoristen zu beschreiben. Natur und Wesen des-

selben bloss zu legen, um so eine feste Abgrenzung zu gewinnen. Die Behandlung dieser Frage würde notwendigerweise eine präcise Darstellung der Weltauffassung (Metaphysik) des Dichters bedingen. Vischer hatte das ganz richtige Gefühl, wenn er diesen Punkt als den grundlegenden voranstellte; denn die eigentümliche Art die Welt aufzufassen, sich selbst in ihr zurecht zu finden und wiederum auf sie zu wirken ist auch die letzte Quelle für das humoristische Genie Jean Pauls. Die Einwirkungen, welche Platner auf seinen Leipziger Schüler ausgeübt hat, reichen weiter, als der Biograph sie verfolgt hat. Gewisse Gedankenreihen Platner's standen der kritischen Philosophie Kant's nahe und dadurch wurde J. P. mit der Gedankenwelt des Königsberger Philosophen vertraut; in dem Anhang zum Quintus Fixlein ist dieser Einfluss unverkennbar. Erst wenn diese Fäden genau weiter verfolgt werden, wird die Stellung ganz klar, welche J. P. Fichte und der Metakritik Herder's gegenüber eingenommen hat. Der Dichter hat dann in seinen Werken eine grosse Fülle feinsinniger metaphysischer Bemerkungen niederlegt, weit auseinandergehende Strahlen, die einmal in einem Brennpunkt hätten gesammelt werden müssen. — Jean Paul ist ferner einer unsrer feinsinnigsten Aesthetiker; die Vorschule ist in ihrer Art ein Musterwerk, deren Gold leider noch nicht genügend gemünzt ist. Auch hier ist der Einfluss Platner's unverkennbar, aber der Dichter hat die dürre Gedankenwelt des Philosophen mit lebendiger Fülle zu beleben gewusst. Auch das müsste einmal gezeigt werden, wie die Behandlung poetischer Probleme durch J. P. freier und umfassender wird, als in der Aesthetik Goethe's und Schiller's. — Eine wichtige ästhetische Frage, welche den Dichter selbst betrifft, ist die nach der Technik seines Verfahrens in den eigenen Romanen: auch hier bedarf es noch einer eingehenden Untersuchung.

Hat Nerrlich so auch noch eine Anzahl von Punkten künftiger Lösung übrig gelassen, so muss seine fleissige und gewissenhafte Arbeit doch mit Freude begrüsst werden. Er hat das Feld geebnet zu kommender fruchtbarer Arbeit, und wer Jean Paul kennt, weiss, was das heissen will; das Schönste ist, dass er uns durch seine plastische Darstellung die Person des Dichters wieder nahe gebracht,

dass er uns sein Wesen verständlich gemacht hat. Jeder künftige Jean Paul-Forscher wird ihm zu danken haben. Hätte Vischer die Arbeit erlebt, er hätte seine helle Freude daran gehabt.

Dr. Ferd. Jac. Schmidt.

Paul Barth, Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann, Reisland 1890.

Während Barths historische Darstellung der Geschichtsphilosophie Hegels nichts Neues darbietet, seine Kritik nur die Ergebnisse der modernen Anthropologie, freilich mit Recht, gegen Hegel verwerthet: ist besonders die Darlegung des Verhältnisses von Lasalle und Marx zu Hegel und seiner Schule sehr unterrichtend.

Dilthey.

Wilh. Fricke, Schopenhauer und das Christentum. Ein Beitrag zur Lösung einer weltbewegenden Frage. Leipzig s. a. 176 S.

Dem Verf. dieser Schrift ist das wahre Christentum ebenso wie Schopenhauer identisch mit der mystischen Welt- und Selbstverneinung. Er unternimmt es daher, die wesentliche Gedankenharmonie Schopenhauers mit jener in einer gewissen Form im Neuplatonismus philosophisch durchgebildeten, in tausend Gestalten indischer, christlicher und muhamedanischer Mystik auftretenden Richtung nachzuweisen, deren Gemeinsames darin besteht, das Heil in dem abstrakten Seelenzustande der Selbstverneinung zu finden.

Aber er führt diesen Nachweis nicht in objektiv wissenschaftlicher Weise; er will nicht historisch belehren, sondern geistlich erwecken, erbauen, bekehren und nebenbei den gefeierten und tiefsinnigen Denker als einen gewichtigen Zeugen für die mystisch angehauchte Frömmigkeit der Stillen im Lande verwerten, der er selbst ergeben ist. Mit besonderer Vorliebe erzählt er drei-, viermal die Anekdote, wie Schopenhauer einst vor einem Heiligenbilde thränenfeuchten Blickes gesagt habe: „Ja, das ist Gnade!“ u. S. 126 berichtet er, wie er einst einem sogenannten „Stillen“ die Grundzüge der Philosophie Schopenhauers vorgeführt, habe dieser aus-

gerufen: „Der ist ein Kind Gottes!" Damit wird denn auch Schopenhauer erst in das rechte Licht gerückt. Den Verf. hat ein wahrer Jammer erfasst, als er die unzulänglichen, meist nur den Pessimismus secirenden Schopenhauerartikel gelegentlich der Centennialfeier gelesen hat (S. 42). Er selbst findet, „dass Schopenhauer in den Endpunkten seiner Gedanken übereinstimmt mit den Mystikern", dass, „was sie in ihrem inneren Leben erfahren haben, ihm eine feste, unveräusserliche Wahrheit ist", dass die diese Materie behandelnden Kapitel seiner Schriften „die krönenden Schlusssteine des Ganzen" sind (S. 165).

Der Verf. ist schriftstellerisch wie wissenschaftlich ein völlig ungeschulter Dilettant. Zwar steht ihm eine gewisse Fertigkeit des Ausdrucks und eine umfassende Belesenheit besonders auf dem Gebiete der mystischen Litteratur zu Gebote. Aber es fehlt ihm ganz an systematischer Schärfe der Gedanken und methodischer Anordnung. So wird weder sein eigener Standpunkt, von dem nur einige charakteristische Grundzüge immer wieder hervortreten, als Ganzes klar, wir begreifen namentlich nicht, wie aus der Gottheit, die er an Stelle des Schopenhauerschen Urwillens, zugleich aber auch als Entwicklungsziel an Stelle der Nirwana setzt, eine solche Welt hervorgehen konnte; noch ist er im Stande, in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen, in denen das mystische Princip auftritt, die Arten und Stufen zu unterscheiden und demgemäss die Form, die dasselbe bei Schopenhauer angenommen hat, richtig zu rubriciren. Ueber den ihm sympathischen gemeinsamen Grundzügen verschwimmen ihm die Unterschiede und das Ganze steht wie ein ungeheurer Urbrei vor uns.

Wir möchten den historischen Wert dieses seltsamen Litteraturerzeugnisses darin setzen, dass es gleichsam naiv und unwillkürlich auf eine oft übersehene Seite des Schopenhauerschen Gedankensystems nachdrücklich aufmerksam macht. Aus der emphatischen Parteinahme dieses Mystikers für Schopenhauer dürfte für die richtige Würdigung des Gedankenkreises desselben in seiner Totalität Einiges zu entnehmen sein. Ja, wir blicken hier in eine Verwandtschaft der tiefsten Grundstimmungen und letzten Gedankenimpulse hinein, die sowohl für die abstrakt-mystische Natur des Pessimis-

mus, wie für den pessimistischen Charakter des Neuplatonismus und der neuplatonisirenden Mystik von instructivster Bedeutung ist.

A. Döring.

Dr. Maximilian Klein, Lotzes Lehre vom Sein und Geschehen in ihrem Verhältnis zur Lehre Herbarts. Berlin und Leipzig, Breitkreuz. 1890. 93 S.

Der Verfasser dieser Schrift erscheint in den buchhändlerischen Ankündigungen am Schlusse derselben auch als Urheber zweier vegetarianischen Schriftchen, von denen das eine drei, das andere zwei Auflagen erlebt hat. Auf dem Titel der einen bezeichnet er sich als „ehemaliger Wanderredner und Redakteur". Die vorliegende Schrift ist eine knapp und sauber gearbeitete, exakt und lichtvoll ausgeführte kleine Monographie. Sie isolirt ihr Problem vollständig und erzielt innerhalb des so abgegrenzten Gebietes wenn auch nicht vollständige Klärung, aber doch wesentliche Förderung der Frage.

Bei v. Hartmann (Lotzes Philosophie, Leipzig 1888) wird ohne eingehende Beweisführung das Verhältnis Lotzes zu Herbart dahin formulirt, dass L. unbeschadet der Beeinflussung durch Weisse nicht nur im Sinne einer fortlaufenden kritisch-polemischen Orientirung an H., sondern auch im positiven Sinne, indem Manches von Jenem an ihm haften geblieben sei, ein Herbartianer zu nennen sei. Er führt von diesem Haftengebliebenen eine Anzahl Einzelheiten an und fasst dann die Lotzesche Umbildung der Herbartschen Metaphysik dahin zusammen, dass er das Unbedingte, das bei H. als Gegenstand des religiösen Glaubens hinter der wissenschaftlichen Metaphysik in Reserve gehalten werde, in die Metaphysik hineinziehe. In Folge dieses Verhältnisses (nämlich des Stehenbleibens beim Pluralismus bei Herbart, der Aufhebung des Pluralismus in einen Monismus bei Lotze) beruhe umgekehrt die Unsterblichkeit bei H. auf der Unzerstörbarkeit der Seelensubstanz und sei wissenschaftliche Ueberzeugung, während sie bei L. in Folge der nur relativen Selbständigkeit der Seele Gott gegenüber Glaubenssache werde. (S. 33 f.)

Klein lässt zunächst einige der bei v. Hartmann angeführten

Specialpunkte der Aehnlichkeit, z. B. die Lehre vom intelligiblen Raume, ganz bei Seite; im Uebrigen ergänzt er die v. H.'sche Darstellung durch eine durchgeführte Vergleichung, auf Grund deren bei ihm Lotze fast noch näher an Herbart gerückt erscheint, als bei v. Hartmann. Den Cardinalpunkt, die Hereinziehung des Absoluten in die Metaphysik, formulirt er in voller Uebereinstimmung mit v. H. so, dass hier L. „eine Verschmelzung von H.'s metaphysischen mit dessen religionsphilosophischen Anschauungen vollzogen" habe (S. 88 vergl. 82. 89f. 93). Wir werden nicht irren, wenn wir darin den Einfluss der von Klein ganz unberücksichtigt gelassenen Weisseschen Speculation auf Lotze erkennen.

Abgesehen von diesem Punkte constatirt er als Resultat seiner Unersuchung zwei erheblichere Abweichungen Lotzes von Herbart:

1. L. schreibe allen realen Wesen einen grösseren oder geringeren Grad von Geistigkeit (Fürsichsein) zu;

2. Während nach H. Gott der Schöpfer der Substanz, d. h. der wirkenden Realen, aber nicht der Schöpfer der Realen sei, schliesse L. die „elementaren Aktionen" (die Atome) von der Schöpferthätigkeit aus und beschränke die Letztere auf die „realen Aktionen" (die Geister) (S. 92).

Hier scheint nun einige Verwirrung eingerissen zu sein. Zunächst widerspricht der zweite Punkt hinsichtlich der Lehre Lotzes dem ersten. Lotze kennt ursprünglich keine Duplicität der Substanzen, die Herbart annimmt. Thatsächlich versucht der Verf. S. 77 zu zeigen, dass L. in seinen späteren Schriften die universelle Gleichartigkeit der einfachen Substanzen als geistiger fallen gelassen habe. Danach würde also der erste Punkt auf der früheren, der zweite auf der späteren Lehre Lotzes beruhen. Zweitens aber hat der Verf. das Ausgeschlossensein der „elementaren Aktionen" von der Schöpferthätigkeit als Lotzesche Lehre nirgends nachgewiesen. Schon der Ausdruck „Aktionen", der dem Begriffe des Modus bei Spinoza verwandt ist, weist auf das Gegenteil hin. Die wahre Meinung Lotzes, die auch durch die S. 77 gegebene Darstellung durchbricht, scheint zu sein, dass die „elementaren Aktionen" als ein von den realen Verschiedenes nur darauf beruhen,

dass sie nur als Erscheinung in den Geistern (Empfindung) existiren, also nur eine Auffassungsweise darstellen, der ihre Innenseite unzugänglich ist. Wenn sie somit kein Wirkliches darstellen, könnten sie auch als nicht geschaffen bezeichnet werden.

Die Untersuchung zerfällt in drei Teile. In den beiden ersten werden die Ansichten Herbarts und Lotzes mit ihren eigenen Worten dargestellt. Bei Lotze fällt hierbei auf, dass fast ausschliesslich die Metaphysik von 1879 berücksichtigt ist. Dies scheint ein methodischer Fehler; die Beziehungen zu Herbart müssen doch in der Metaphysik von 1841 und namentlich in dem Aufsatz über Herbarts Ontologie von 1843 viel unmittelbarer zu Tage treten und in der That liefert der Verf. selbst S. 87 zwei Beispiele einer engeren Berührung mit Herbart gerade aus diesen beiden Schriften. Der dritte Teil „Besprechung und Vergleichung“ untersucht zunächst für jeden der beiden Denker gesondert die bei ihnen vorkommenden Widersprüche und Schwankungen. Hier gewinnen wir namentlich für Lotze einen recht deutlichen Einblick in die schwankende und widerspruchsvolle Beschaffenheit seiner Metaphysik. Er schwankt zwischen Pluralismus und Monismus nicht nur in einer und derselben Darstellung seiner Lehre, sondern er modificirt auch seine Lehre in den späteren Darstellungen durch Setzung eines Unterschiedes zwischen den elementaren Einzelwesen und den Geistern, welchen Letzteren hier — offenbar zu Gunsten der Ermöglichung einer gewissen Freiheit — auch gegen Gott eine Selbständigkeit eingeräumt wird. Dadurch wird aber offenbar für die Geister das Uebergewicht auf die Seite des Pluralismus gebracht.

Den Schluss des dritten Abschnitts bildet die Vergleichung, in der das schon zur Sprache gebrachte Resultat ausgesprochen wird.

A. Döring.

Ilse Frapan, Vischer-Erinnerungen, Aeusserungen und Worte. Ein Beitrag zur Biographie Fr. Th. Vischers. Stuttgart 1889. 191 S.

Die Verfasserin, die sich inzwischen einen Ruf als Novellistin erworben hat, gibt in dieser Schrift frisch, anmutig, unmittelbar, in fast novellistischer Detailschilderung ihre Erinnerungen an einen

fast vierjährigen Verkehr mit Fr. Th. Vischer aus dessen letzten vier Lebensjahren Herbst 1883 bis Ende des Sommersemesters 1887, nebst Bericht über seine letzte Krankheit und seinen im September 1887 in Gmunden erfolgten Tod aus dem Munde seiner Schwiegertochter. Sie hatte ihm im Januar 1883 von ihrer Geburtsstadt Hamburg aus einige Verse zur Beurteilung übersandt und darauf ein freundlich ermutigendes Schreiben erhalten; so geht sie nach Stuttgart und wird seine begeisterte Hörerin, Freundin und Teilnehmerin seines geselligen Kreises. Der erste Abschnitt schildert sein Publicum von Hörern und Hörerinnen, das sich grossenteils aus den gebildeten Ständen der Stadt recrutirte, das Formvollendete und geistig Belebte seines Vortrags und zeichnet, ohne den Gedankengehalt als Ganzes wiedergeben zu wollen, manche jener glänzenden Gedanken, die seinen Vortrag schmückten, auf. Hier scheinen sich ab und zu kleine Hör- oder Gedächtnisfehler eingeschlichen zu haben. Vischer wird schwerlich gesagt haben, dass unsre Musikinstrumente eigentlich Projectionen unsrer Gehörwerkzeuge seien (S. 18); er wird von unsern Laut- oder Stimmwerkzeugen gesprochen haben. Ebenso dürfte er schwerlich die lebenden Bilder der Ammergauer Spiele in ihrer trefflichen Gruppirung als „Wiedergabe alter byzantinischer Gemälde" gerühmt haben (S. 31). Wir möchten vermuten, dass er von alten italienischen Gemälden gesprochen hat. Die beiden folgenden Abschnitte „Bei sich daheim" und „Vischer in der Geselligkeit. Achtzigster Geburtstag, Ende" stellen uns, abgesehen von den beiden letzten Punkten den lebensfrischen, heitern, geistvollen Greis gleichsam in Schlafrock und Pantoffeln dar, bringen ihn in behaglicher Kleinmalerei als Plauderer, Anekdotenerzähler, in seinen alltäglichen Lebensgewohnheiten menschlich nahe. Hier handelt es sich noch weniger, wie im ersten Abschnitt, um wissenschaftliche Principien; er erzählt Jugend- und Reiseerinnerungen, spricht von den alten Freunden Kerner, Mörike, Strauss u. s. w., manche seiner poetischen Werke werden verhandelt. Von der Neubearbeitung seines „Faust, dritter Teil" giebt die Verfasserin eine ausführliche Analyse. Auch das Kleine und Kleinliche ist hier nicht nur liebenswürdig und von edelster Humanität durchdrungen, sondern humor- und geistvoll

und oft tiefsinnig zu den höchsten Gesichtspunkten in Beziehung gesetzt: eine Persönlichkeit, die das Wort Lügen straft, dass es für Kammerdiener keine grossen Männer gebe. So konnte es denn auch nicht fehlen, dass gerade weibliche Seelen ihm mit inniger Verehrung anhingen. Ein hervorstechender Zug ist auch die unendliche Weichheit seines Mitgefühls für Tiere. In fast erschütterndem Contrast hebt sich von diesem befriedeten Bilde die hier und da hineinragende dunkle Gestalt des nach der Aufnahme des Alten und neuen Glaubens verbitterten David Strauss ab. Von hohem Interesse ist Vischers Erzählung von seinem letzten Besuche bei dem Sterbenden. Strauss wirft das von V. mitgebrachte Manuskript einer ausführlichen Besprechung jener Schrift hin: er liest nichts mehr darüber, hat auch einen erklärenden Brief Vischers nicht gelesen und will nicht einmal die Hand zum Abschied reichen. Vischer ist von dieser letzten Begegnung so erschüttert, dass er sich erst auf dem Hohenasperg einige Tage erholen muss, ehe er nach Stuttgart zurückzukehren vermag (S. 137 f.).

Zuletzt erhalten wir noch eine Schilderung der Uhlandfeier in Stuttgart April 1887 und eine Analyse des schönen Vischerschen Festspiels dazu, einen begeisterten Bericht über die Feier seines achtzigsten Geburtstages am 28. und 30. Juni 1887, dann folgt der Abschied am Semesterschluss Ende Juli 1887 und die Mitteilungen über das Hinscheiden. A. Döring.

J. M. Böscu, Privatdocent am eidgenössischen Polytechnikum, Friedrich Albert Lange und sein „Standpunkt des Ideals“. Frauenfeld 1890. 94 S.

Diese Schrift ist, abgesehen von den das letzte Drittel füllenden Anmerkungen, die sich hauptsächlich auf die modernen englischen Ethiker beziehen und daher nur in losem Zusammenhange mit dem Texte stehen, also nach ihrem auf Lange bezüglichen Teile, schon 1885 im wissenschaftlichen Teile einer Zeitung veröffentlicht worden. Die in edler Popularität gehaltene Darstellung geht nicht darauf aus, den Gesammtinhalt der „Geschichte des Materialismus“ zu skizziren; sie betrachtet sogar auch den eigenen Standpunkt Langes nur unter dem einen der beiden Gesichtspunkte, von denen

deutlich genug seine ganze Gedankenentwicklung beherrscht wird. Diese beiden Gesichtspunkte sind einesteils das Bedürfnis des Individuums nach Gefühlsbefriedigung, nach Ueberwindung einer pessimistischen Weltbetrachtung, andernteils das Interesse der Gesellschaft an einer wirkungskräftigen sittlichen Gesinnung ihrer Glieder, an einer energischen Steigerung des Gemeinsinnes behufs Ueberwindung des praktischen Materialismus, Lösung der durch das Manchestertum grossgezogenen socialen Frage und Bewahrung der Gesellschaft vor einer Katastrophe.

Der Verf. stellt den Langeschen Gedankenkreis wesentlich nur unter diesem letzteren Gesichtspunkte dar und entnimmt ihm auch die Anordnung seines Referates.

Ausgehend von den socialgeschichtlichen Betrachtungen Langes zeigt er, wie dieser den wahren Hebel für eine Beseitigung der socialen Gefahr in der Stärkung des idealen Factors der Menschennatur findet und wie er die Möglichkeit solcher Stärkung gegenüber einer mechanischen Welterklärung im Grundgedanken der Kantschen Erkenntniskritik findet. Indem diese die vermeintliche Welt der Wirklichkeit zu einer Welt der Erscheinung herabsetzt, macht sie die Bahn frei für Schöpfungen eines ästhetischen Vermögens, die sich als freie Umdeutungen mit den mythischen Ideen des Christentums eins wissen und das der Gesellschaft Notwendige produciren.

Der Verf. verhält sich zur Möglichkeit dieser Lösung ablehnend und unterwirft einige dieser Umdeutungen, indem er zugleich den verschwommenen Gedanken Langes greifbarere Gestalt zu geben versucht, einer für die Wirkungsfähigkeit des „Standpunkts des Ideals" vernichtenden Kritik.

Auf die, wie bemerkt, mit dem Gegenstande nicht unmittelbar zusammenhängenden Ausführungen über verschiedene ethische Probleme im Anschluss an die englischen Ethiker, die der Verf. in einer Anzahl längerer Anmerkungen niedergelegt hat, kann hier nicht näher eingegangen werden. Nur zu der letzten und ausführlichsten Anmerkung einige Worte. Der Verf. stellt hier den Nachweis ausreichender individualeudämonistischer Motive für das sittliche Wollen als das Grundproblem einer Socialethik hin und stellt

zahlreiche Auslassungen und Lösungsansätze deutscher und englischer Ethiker zusammen. Bis zu einer befriedigenden Lösung bleibt da freilich noch ein recht grosses Stück Weges zurückzulegen: ja es will scheinen, dass der Weg, auf dem alle diese Lösungsversuche liegen, überhaupt nicht der richtige ist. Ich glaube die zutreffende Lösung dieses Problems in meiner „Philosophischen Güterlehre" gegeben zu haben. A. Döring.

Julius Duboc, Hundert Jahre Zeitgeist in Deutschland. Geschichte und Kritik. Leipzig 1889.

Diese Schrift stellt sich hauptsächlich die Aufgabe, die Strömungen und Wandlungen der ethischen und ästhetischen Geschmacksrichtung im Laufe der letzten 100 Jahre, d. h. also nicht die Wandlungen der ethischen und ästhetischen Theorien, sondern die im praktischen Verhalten der Zeitgenossen auf den beiden Gebieten, darzustellen. Es liegt in der Natur dieser Aufgabe, dass der Ertrag für eigentliche Philosophiegeschichte dabei nur ein geringer sein kann. Eine gewisse Beachtung verdient vielleicht die Art, wie der Verf. in dem bezeichneten Zusammenhange das Wirksamwerden Kants in den 90er Jahren, Fichtes im Anfang des neuen Jahrhunderts, Feuerbachs in den 40er und Schopenhauers in den 50er Jahren ableitet. Schelling und Hegel werden nur flüchtig gestreift, der Entwicklungsgang der Philosophie in den letzten drei Decennien bleibt ganz aus dem Spiele. Von Einzelheiten kann angeführt werden eine persönliche Begegnung des Verf.'s mit Feuerbach in den 50er Jahren, wo dieser mit zorniger Aufwallung das Tischrücken und verwandte Erscheinungen als dem Standpunkte seiner Wirklichkeitsphilosophie zuwiderlaufend verurteilt (S. 270f.).
A. Döring.

Rich. Mahrenholtz, Franz Grillparzer. Sein Leben und Schaffen. Mit Porträt und Facsimile. Im Hinblick auf den 100. Geburtstag des Dichters. Leipzig 1890. 199 S.

Eine Gelegenheitsschrift zum hundertsten Geburtstage des Dichters. An dieser Stelle kann nur Bedeutung haben, was der Verf. in dem Abschnitt „Grillparzers Ansichten über Kunst, Litteratur

und „Wissenschaft“ S. 140—178 über den ästhetischen Standpunkt des Dichters und Aehnliches zusammenstellt. Es ist nicht viel, was wir da erfahren: lose aneinandergereihte, gelegentliche Aeusserungen meist aus Anlass der ihn berührenden Zeitströmungen, aus denen nicht hervorgeht, ob sie Ausflüsse bewusst formulirter Principien, oder nur natürliche Reflexe seiner individuellen Eigenart, vielleicht selbst vorübergehender Stimmungen sind.

Seine ästhetischen Reflexionen schreibt er „ohne Rücksicht auf ein System“ nieder. Die entstehenden Widersprüche werden sich entweder von selbst heben oder die Unmöglichkeit eines Systems beweisen (S. 152). Seine entschiedene Abneigung gegen das Hegeltum überhaupt erstreckt sich speciell auch auf den ästhetischen Idealismus, der in der Kunst Ideen verkörpert sehen will (S. 142). Diesem Idealismus gilt sein Protest gegen das Lehrhafte in der Kunst (S. 147) so wie augenscheinlich auch seine Absage an die Aesthetik überhaupt, die „das Zusammenspiel aller menschlichen Kräfte der Gesetzgebung einer einzelnen, der Denkkraft, unterwerfen will“ (S. 170). Hierher gehört auch seine sarkastische Anrede an F. Th. Vischer: „Wer Dich gelesen, kann Dich nicht widerlegen. Wer Dich widerlegen könnte, kann Dich nicht lesen. Während Du Dein drittes Stock gebaut, hat man die zwei unteren abgerissen.“ Eher scheint er sich zum Idealismus im Batteuxschen Sinne zu bekennen, der der Kunst die Aufgabe stellt, im Gegensatz gegen die unbefriedigende Wirklichkeit Ideale vorzuführen. Die Kunst ist ihm weder treue, noch verschönernde Nachbildung der wirklichen Natur, sondern „Hervorbringung einer anderen Natur, als die, welche uns umgiebt, einer Natur, die mehr mit den Forderungen unsres Verstandes, unsrer Empfindung, unsres Schönheitsideales, unsres Strebens nach Einheit übereinstimmt“ (S. 143). Poesie ist ein Flüchten aus der Wirklichkeit; als unmittelbare Gegenwart sind alle Zeiten gleich prosaisch; nur im verklärenden Zauber ferner Vergangenheit erscheinen sie poetisch. Die Geschichte Roms und Athens als Inbegriff alles Grossen ist nur eine süsse Täuschung, aber solche Trugbilder sind in dieser miserablen Welt für unser Gefühl notwendig (S. 147). Dem Idealbilde einer Welt strebt nicht nur die tragische, sondern auch die komische Poesie

zu, jene, indem sie das Ideal verkündet, diese, indem sie angreift, was dem Ideal entgegensteht (S. 148). Dazu stimmt freilich nicht recht die Behauptung der Zwecklosigkeit der Poesie (149), während der Ausspruch, das eigentlich Lyrische sei das ungekünstelt Natürliche (148), seine Spitze wohl nur gegen die Zeitrichtung auf philosophische und politische Lyrik kehrt.

Zu dieser Art von Idealismus stimmt in formaler Beziehung seine Hinneigung zu bewusster Technik (144; bekennt er sich doch sogar zu den drei Einheiten im Drama 150, 37, 39!), so wie seine Geringschätzung des Volksliedes und Volksepos (149, 153 f.), in inhaltlicher Beziehung die Forderung der poetischen Gerechtigkeit im Drama, ohne die die Tragödie nur eine erschütternde, niederbeugende Wirkung übe (150f.), und Manches von dem, was er (152) als dankbare dramatische Stoffe aufzählt, wie z. B. Strafe der Unthat bis ins späteste Geschlecht, eine von den natürlichen Folgen der That verschiedene Nemesis, womit sich denn freilich eine auf Ahnung, Gespensterglauben, Wirkung von Fluch und Segen u. dgl. zielende Phantastik verbindet. Hierher gehört auch seine Vorliebe für Schiller und manche Ausstellungen an Goethe bei aller willigen Anerkennung seiner Grösse, wie z. B. im Wilhelm Meister behielten zuletzt die Lumpe Recht, die gefallenen Mädchen seien Goethes Lieblingsfiguren u. dgl. 159 f.

Ausser diesen die ästhetische Auffassung Grillparzers kennzeichnenden Zügen dürfte unsre Schrift kaum etwas an dieser Stelle Erwähnenswertes enthalten. A. Döring.

Grillparzers Kunstphilosophie. Von Dr. Emil Reich. Wien. Manz. 1890.

Zu den höchst schätzenswerten Aeusserungen von Dichtern über die Kunst, insbesondere über ihre eigene Kunst, gehören auch die von Grillparzer. Sie zeigen einen tiefen Blick in die Vorgänge und Kunstgriffe des Idealisirens. Die Zusammenstellung in diesem Büchlein wäre nützlicher, wenn Grillparzer selber vollständiger und wörtlicher zum Ausdruck käme, zumal aber wenn nicht so oft das was er sagt unmerklich in das überginge, was sein Darsteller aus Eigenem hinzufügt. Andererseits hätte in der Aufgabe gelegen

hervorzuheben wie sehr insbesondere Goethes ästhetische Einsichten Grillparzer bei seinen einzelnen Aufzeichnungen nützlich gewesen sind. Dilthey.

Wissenschaftliche Briefe von Gustav Theodor Fechner und W. Preyer. herausgeg. v. Preyer. Voss. 1890.

Die vorliegende höchst dankenswerte Publikation bietet den Briefwechsel zwischen Fechner und Preyer zwischen 1873 und 1883, also aus Fechners hohem Alter, von dem 73. bis 82. Lebensjahre. Alsdann die Korrespondenz zwischen Fechner und dem Tübinger Physiologen C. Vierordt aus den Jahren 1882. 1883. Alle Briefe sind ausschliesslich wissenschaftlich. Und zwar werden zwischen den genannten Personen manche der Naturwissenschaft angehörige Fragen besprochen, aber im Vordergrunde der Erörterungen steht Fechners Schöpfung: die Psychophysik. So empfangen die Arbeiten seines Alters über diese Wissenschaft, welche der Vertheidigung und weiteren Begründung seines Hauptwerkes dienen, hier eine sehr werthvolle Erläuterung. Unter den Gegenständen der Discussion mit Preyer tritt hier besonders Fechners Begriff der negativen Empfindung hervor; gleich am Beginn der Korrespondenz Ende 1873 beginnt die Debatte über Delboeufs und Preyers Bedenken gegen diesen Begriff (bes. S. 4), und sie wird einige Monate hindurch sehr lebhaft fortgeführt, bis Fechner im Sommer 1874 auf die Möglichkeit einer Verständigung verzichtet (S. 123. 128). — Wie dann im September 1877 bei Gelegenheit der Schrift Fechners 'in Sachen der Psychophysik' der Briefwechsel wieder aufgenommen wird, geht sie von der Erörterung über Preyers Annahme, dass die Stille wie das Augenschwarz eine positive Empfindung sei, zunächst aus, diese aber führt dann auf wichtige philosophische Fragen über die Aufmerksamkeit und deren Wirkungen. — Endlich 1882 ruft die Anwendung eines Versuches von Tarchanoff und Preyer durch den Letzteren auf das Problem von der inneren Schwelle eine Discussion hervor, welche alsdann im Briefwechsel mit Vierordt fortgesetzt wird. — Auf das Materielle dieser Discussionen kann hier nicht eingegangen werden: höchst anschaulich gewahrt man in ihnen Fechners klares kritisches Bewusstsein über den

hypothetischen Charakter seiner Interpretationen des experimentellen Materials, zugleich aber auch das zähe Festhalten daran. dass diese Interpretationen den zur Zeit bekannten Tatsachen am besten entsprechen. — Besonderen Dank verdient der Wiederabdruck des Artikels von Fechner über die Psychophysik aus der Augsburger allgemeinen Zeitung, in welchem er nach dem Erscheinen seiner Revision der Hauptpunkte der Psychophysik 1882 einem grösseren Publikum Aufgaben, Bedeutung und Ergebnisse dieser Wissenschaft deutlich zu machen versuchte: ein Meisterstück planster schlichtester und eben auf diesem Wege künstlerisch wirkender Darstellung ist durch diesen Wiederabdruck der Vergessenheit entrissen.

Dilthey.

XII.

Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1888 und 1889.

Von

Benno Erdmann in Halle a. S.

Vierter Teil.

Dringende Arbeiten haben es mir unmöglich gemacht, den Bericht über die wenigen Schriften zur Aufklärungsphilosophie zwischen Leibniz und Kant rechtzeitig fertigzustellen. Er soll zum Schluss folgen.

Den nachstehenden Bericht über No. 1 und No. 6 hat A. Riehl, über die anderen hier besprochenen und noch zu besprechenden Kantiana H. Vaihinger die Güte gehabt, für mich zu übernehmen.

Kant

1. Rudolf Reicke. Lose Blätter aus Kants Nachlass. Aus der Altpreuss. Monatschr. B. XXIV u. XXV. (Auch im Sep.-A. Königsberg 1889.)

Ein Teil der hier zum ersten Male veröffentlichten Schriftstücke stammt nach dem Berichte des Herausgebers aus dem Besitze eines Zuhörers und eifrigen Verehrers K.'s, des 1784 bei der philosophischen Facultät in Königsberg eingeschriebenen F. C. G. Duisburg; die übrigen Mitteilungen sind der Kant'schen Handschriftensammlung der Königsberger Bibliothek entlehnt, welche letztere auch einige Nummern des v. Duisburg'schen Nachlasses erwarb. Vielleicht hat der Herausgeber seinen Grundsatz diplomatischer Genauigkeit zu peinlich befolgt; man kann es billigen, dass

er K.'s Schreibweise beibehielt, wird es aber zum mindesten überflüssig finden, dass er auch allerlei gleichgiltige Notizen: Rechnungen, mathematische Exempel u. dgl., zum Abdrucke brachte. Durchaus anzuerkennen ist dagegen die besonnene Zurückhaltung, die ihn bei der Zeitbestimmung der einzelnen Stücke leitete. — Inhaltlich erstrecken sich die hier mitgeteilten Aufzeichnungen K.'s über die meisten Gebiete seiner Forschung, zeitlich umspannen sie die sämmtlichen Perioden seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Nicht gering ist die Zahl der Vorarbeiten zur Kritik d. r. V.: sie ergänzen in willkommener Weise das von B. Erdmann in den „Reflexionen" beigebrachte Material. Diese Quellen einer genauen Entwicklungsgeschichte der Kritischen Philosophie fördern zugleich in erheblichem Grade das Verständniss der Lehren selbst. Letzteres gilt auch von den wiederholten Ausführungen gegen den Idealismus, von denen die eine und andere (so z. B. das S. 209 d. S. A. abgedruckte Fragment) der Zeit nach vor der Widerlegung des Idealismus in der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. anzusetzen sein dürfte. Der wichtigste Beitrag aber, den die Kantforschung der Veröffentlichung Reickes verdankt, scheint mir mit dem grösseren, zusammenhängenden Schriftstück No. 6 (S. 9 ff. d. S.-A.) gegeben zu sein. Er bildet m. E. den einzigen urkundlichen Beleg für eine sonst nur aus Andeutungen (in dem Briefe an Herz Ende 1773 Ros. XI. S. 65 und am Schluss der Einleitung in der Kr. d. r. V. I. Aufl.) bekannte Phase der K.'schen Moralphilosophie, und wäre sonach spätestens Mitte der 70er Jahre verfasst worden.

2. Martin, Rudi. Kant's philosophische Anschauungen in den Jahren 1762—1766. Inaug.-Diss. v. Freiburg i. B. 1887 (54 S.).

Eine zum Theil selbständige, nicht ohne Geschmack geschriebene Reproduction der Anschauungen Riehl's (des Lehrers des Vf.'s) über dieses Thema in dem I. Bande von dessen „Philos. Kriticismus". Martin behandelt in drei Abschnitten 1) die naturwissenschaftlichen Fragen, spec. die Neudarstellung der kosmologischen Hypothese von 1755 in der Schrift von 1763 über das Dasein Gottes, 2) die erkenntnisstheoretischen und logischen Fragen, be-

sonders den Unterschied der mathematischen und metaphysischen Methode, die nicht productive, sondern lediglich normative Natur des Satzes v. W., die Unterscheidung des Realgrundes vom logischen Grunde, die „Anerkennung von Erfahrungsthatsachen in Gestalt von unerweislichen Urtheilen", das Dasein als absolute Position und damit „die Emancipation von einem der gewaltigsten philosophischen Vorurtheile jener Zeit" u. s. w.: 3) die ethisch-ästhetischen Fragen, spec. das Verhältniss des Sittlichen zum Gefühl. — Mit Riehl will M. für diese Periode (von welcher er, mit eben demselben, aber im Widerspruch mit fast allen anderen Historikern, den Aufsatz von 1768 loslöst) die Bezeichnung „rationaler Empirismus" vorziehen. Von Riehl's Darstellung vom Jahre 1876 weicht M. indessen insofern ab, als er, im Anschluss an B. Erdmann, den Einfluss Hume's in jener Zeit auf Kant zurückweist: „überhaupt sind unserer Ansicht nach, Abhängigkeit und Einfluss Erscheinungen secundärer Art; primär ist die Anziehungskraft, die im intersubjectiven Verkehr ein bestimmter Gedankenkreis auf einen ihm innerlich verwandten ausübt: so ist für den zündenden Funken ein receptives Feld der Ausbreitung schon vorhanden." (Den Einfluss Hume's, welcher mit dem Antinomienproblem zusammenwirkend gedacht wird, will M. mit Paulsen ans Ende der 60er Jahre setzen.) Jene Periode von 1762—1766 betrachtet M. als einheitlich, ohne den mehrfach, zuletzt von B. Erdmann (Refl. II, Einl. XXI) nachgewiesenen inneren Fortschritt innerhalb jener Zeit zu beachten. Ueber das vieldiscutirte Problem der Reihenfolge jener Schriftengruppe, die er behandelt, ist der Verf. mit absolutem Stillschweigen hinweggegangen, was um so mehr zu missbilligen ist, als dabei die Technik historischer Methode in Ausübung hätte gebracht werden können. Endlich ist zu moniren, dass, wenn der Verf. ein „Gesammtbild" der philosophischen Anschauungen K.'s in jener Zeit geben wollte, die „Träume" nicht so ungebührlich zurücktreten durften.

3. Im. Kant's Vorlesungen über Psychologie. Mit einer Einleitung: „Kant's mystische Weltanschauung", herausgegeben von Dr. Carl Du Prel. Leipzig, Günther. 1889. (LXIV u. 96 S.)

Wörtlicher Abdruck des Abschnittes: 3) Psychologie (S. 125 bis 261) in den von Pölitz herausgegebenen „Vorlesungen Kant's über die Metaphysik". (Erfurt 1821). in der Absicht, zu zeigen, dass Kant in diesen Vorlesungen die (10) Hauptgedanken des modernen Mysticismus antecipirt habe. „Freilich wäre K. falsch definirt, wenn ich ihn darum einen mystischen Philosophen nennen würde: aber leugnen lässt sich nicht, dass in seinen Schriften zerstreut und keimartig alles sich findet, was, vereinigt und in systematische Verbindung gebracht, zu einer mystischen Weltanschauung zusammenwächst." Was sich nicht leugnen lässt, was aber auch darum aufmerksameren Lesern Kant's immer aufstiess, ist, dass Kant in seiner vorkritischen Zeit gerne (nach Laas, Ideal. u. Pos. I. 168ff. allzugerne) mit Swedenborg'schen Gedanken spielte: die „Träume" von 1766 sind, wie schon Riehl, Krit. I, 229 N. mit Recht gegen K. Fischer bemerkt, nicht „pure Persiflage, nicht das unbefangene reine Auslachen, sondern ein humoristisches, mit Ernst versetztes Lachen". Auch in der Dissertation von 1770, § 22 spielt K. mit dem Gedanken, der räumliche Zusammenhang der Erscheinungen sei das Phänomen der Allgegenwart Gottes. Aber er will doch nicht „in altum indagationum ejusmodi mysticarum provehi". Dass K. auch in der Zeit der weiteren Umbildung des Kriticismus mit der Idee einer „mystischen Welt" (K.'s Reflexionen Ed. B. Erdmann, II, N. 1291) gespielt habe, beweisen die Pölitz'schen Vorlesungen, welche nach B. Erdmann's Nachweis (Phil. Mon. 1883. 129ff., 1884) aus der Zeit um 1774 stammen. Wenn sie aber auch erst 1788 und 1789 fielen, so bliebe doch Riehl's Urtheil über dieselben geltend, welcher auch schon a. a. O. die von Du Prel bes. betonte Stelle anführt: „Die Gedanken des Swedenborg sind hierin sehr erhaben. Er sagt: Die Geisterwelt macht ein besonderes reales Universum aus: dieses ist der mundus intelligibilis, der von diesem mundo sensibili muss unterschieden werden" u. s. w. Riehl nennt dies mit Recht „private Vorstellungen des von pietistischen Eltern abstammenden und erzogenen Philosophen". In seinen kritischen Werken hat Kant jene grobdogmatischen Vorstellungen zu „Ideen der praktischen Vernunft" abgeklärt, am besten in einer wenig beachteten Stelle der Kr. d.

r. V. (A 808, B 836), wo er das „corpus mysticum der vernünftigen Wesen“ als „eine blosse, aber doch praktische Idee“ von hohem sittlichem Werthe darstellt.

4. Hogendorp über Kant. Mittheilung in der Altpreuss. Monatsschrift. Bd. XXV. 1888. Hft. 7/8.

Der spätere holländische General Dirk van Hogendorp, welcher 1780 die Militärakademie zu Königsberg besuchte, nennt in seinen 1887 veröffentlichten Mémoires Kant, welchen er im Keyserling'schen Hause kennen lernte, „un homme simple et aimable; sa conversation, sans pédanterie et sans prétentions, fesait presque oublier l'homme de génie“. H. hörte auch K.'s Vorlesung über Anthropologie. (Kant hielt dieselbe nach Arnoldt's neuen Mittheilungen, Altpr. Mon. XXVII, 106, sowohl im W.-S. 1779/80, als 1780/1). Interessant ist des Generals Bekenntniss über diese Vorlesung: „C'est là que j'ai puisé les principes qui ont servi depuis à me diriger dans mes relations avec les hommes; et j'en ai reconnu la justesse par les applications heureuses que j'en ai faites plusieurs fois.“ K. habe auch darin Fragmente seines eigentlichen philosophischen Systems mitgetheilt: wenn dieses auch in seinen Schriften mit einem „voile d'obscurité“ verhüllt sein möge, — das, was er davon mündlich vorgetragen habe, sei mit „beaucoup de clarté“ und mit einer „elocution facile“ von ihm gegeben worden.

5. Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft. Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Dr. Erich Adickes. Berlin, Meyer und Müller. 1889. (XXVII u. 723 S.)

Der Herausgeber, welcher sich durch seine Schrift über „Kant's Systematik als systembildender Factor“, 1887 (vgl. Archiv, III, 127—129) vortheilhaft eingeführt hat, verfolgt in dieser Neuausgabe der Kr. d. r. V. zwei ganz heterogene Zwecke. Er will erstens „aus reinem Mitleid“ den Anfängern ihr Studium erleichtern; er „will ihnen viele schwere Stunden“ ersparen. Diesem Zwecke dienen 1) durchgängige Randbemerkungen (wol nach dem Vorbild englischer Ausgaben von Locke u. a.), welche den

Inhalt der einzelnen Abschnitte in aller Kürze angeben und disponiren, auf ähnliche Stellen hinweisen, und die bei Kant so häufigen, das Verständniss erschwerenden Wiederholungen als solche hinstellen: 2) gelegentliche Fussnoten, welche Inhalt und Bedeutung grösserer Abschnitte darlegen, den Zusammenhang derselben mit K.'s allgemeinen philosophischen Problemen aufdecken, und eventuell zeigen, dass die betr. Abschnitte nur architektonisch-systematischen Erwägungen ihre Entstehung verdanken. Gelegentlich werden auch schwierigere Constructionen aufgelöst. In einzelnen Fällen tritt dieser formellen Kritik die materielle zur Seite; dieselbe ist vom Standpunkt des Empirismus aus gehalten und betont bes. die Unvereinbarkeit K.'s mit der heutigen Psychologie und Naturwissenschaft. Während nun jene Randbemerkungen durchweg gelungen sind und das Verständniss in der That nicht blos dem Anfänger erleichtern, sondern auch dem Fachmann fördern, sind die gelegentlichen Anmerkungen unter dem Text nicht immer geschickt. So kann es, um Eines herauszugreifen, jeden Leser nur stören, wenn A. mehrfach sagt, die Kritik bezwecke nicht die Begründung des Apriorismus, sondern die des Rationalismus, und wenn er dann den letzteren Ausdruck dahin erläutert, demselben sei es um die „Möglichkeit apriorischer Urtheile" zu thun. Jener Unterschied ist ja an sich begründet, aber, in so nachlässiger Weise und nur gelegentlich ohne speciellere Erläuterung vorgebracht, kann er nicht aufklären, sondern nur verwirren. Ebenso verwirrend ist es, wenn (S. 38) die Auffassung des Apriori als eines Gegenstandes der inneren Erfahrung (Fries) als „empiristische Theorie" bezeichnet wird, während sonst daselbst dieser Name dem Empirismus im Sinne Locke's gegeben wird. Solche und ähnliche Unebenheiten müssten bei einer 2. Auflage beseitigt werden. Im Grossen und Ganzen indessen genommen sind die Anmerkungen im Stande, das Verständniss zu fördern und das Nachdenken anzuregen. Ausserdem sind noch ca. 20 Textcorrecturen zu erwähnen.

Weitaus wichtiger ist für uns indessen der zweite Hauptzweck der neuen Ausgabe der Kr. d. r. V. Der Herausgeber will nämlich im Einzelnen nachweisen, „dass die Kritik d. r. V. nicht das

Erzeugniss einiger Monde ist, dass vielmehr die Entwürfe einiger Jahre in ihr in einander verarbeitet sind". Diese Hypothese, welche bekanntlich schon vor 10—15 Jahren von verschiedenen Seiten aufgetaucht ist, hat nun der Herausgeber zum ersten Male eingehender begründet und praktisch bis ins Einzelnste durchgeführt. Diese Hypothese ist ja sehr nahegelegt durch die eigenthümliche Beschaffenheit des Textes. Zahllose Störungen des Zusammenhanges, Dispositionsfehler, Wiederholungen, Widersprüche u. s. w. drängen dem unbefangenen, aufmerksameren Leser die Ansicht mit zwingender Nothwendigkeit auf, dass die Kr. d. r. V. nicht ein einheitliches Werk, aus Einem Guss sein kann, sondern dass der Meister sein literarisches Kunstwerk, welches nur äusserlich den Eindruck streng harmonischer und geschlossener Einheit macht, vielmehr factisch aus verschiedenartigen Materialien zusammengeschweisst hat. Die bekannte Nachricht, er habe „das Product des Nachdenkens von einem Zeitraum von wenigstens zwölf Jahren innerhalb etwa 4—5 Monaten, gleichsam im Fluge, zu Stande gebracht", „zu Papier gebracht" (Briefe K.'s an Mendelssohn und Biester) widerspricht jener Auffassung nicht im Geringsten, sondern bestätigt sie, bes. wenn man diese Nachricht zusammenhält mit den zahlreichen Briefstellen, in welchen Kant zwischen 1770 und 1780 sich über den Fortgang seiner Arbeit äussert.

Wie hat man sich nun jene innerhalb 4—5 Monaten (wahrscheinlich im Sommer 1780) vollzogene definitive Redaction im Einzelnen und näher vorzustellen?

Adickes hat hierüber folgende Hypothese aufgestellt: Kant hat, am Anfange jener 4—5 Monate, zunächst seine bis dahin gewonnenen Anschauungen, in einem „ersten Entwurf" (vgl. Vorr. A XII) niedergelegt, welchen Ad. einen „kurzen Abriss" nennt, „weil er in kurzer, im Grossen und Ganzen von Wiederholungen freier Weise fast alle Probleme der jetzigen Kritik behandelt". Dasselbe war „ein übersichtliches, klar geschriebenes Werk". Diesen „kurzen Abriss" hat nun Kant nach zwei Seiten hin erweitert. Einmal ergänzte er denselben wesentlich durch ältere Materialien, so in der Deduction der Kategorien, in den Analogien der Erfahrung, in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, in der Einleitung

zur Dialektik, in den Paralogismen, bes. aber in den Antinomien, welche er schon am Ende der 70er Jahre in einem eigenen „Werkchen“ für sich behandelt hatte. Andererseits aber hat er, noch vor Vollendung des „kurzen Abrisses“, zwei ganz neue, nicht im ursprünglichen Entwurf enthaltene Lehrstücke aufgestellt und in den schon fertiggestellten Theil desselben nachträglich eingeschoben: einmal den Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile und sodann die Lehre vom Schematismus als notwendigem Mittelglied zwischen Verstand und Sinnlichkeit. Besonders jener Unterschied, welcher ihm bei der Ausarbeitung der Widerlegung des ontologischen Beweises „in seiner Bedeutung noch einmal recht vor Augen getreten sei“, sei nun wichtig geworden, sowohl für die Umgestaltung des bisher schon fertig gestellten Theiles, als für die Ausführung des noch restirenden Schlusses, von der Lehre „vom Ideal der reinen Vernunft“ an bis zu Ende. In diesem Schlusstheil sei die Beziehung auf den Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile gleich von vornherein in den Text eingewoben worden; in den schon fertiggestellten Theil aber habe Kant die sich jetzt darin findenden Beziehungen auf diesen Unterschied erst jetzt eingeschoben, so vor allem in die Einleitung (deren erste Redaction übrigens zeitlich etwa mit der Abfassung der Analytik im ersten Entwurf zusammenfallen soll), dann in die Aesthetik, in die Einleitung zur Analytik, insbesondere aber in das Capitel von den Grundsätzen, in den Abschnitt über Phänomena und Noumena, auch in den Anhang über die Reflexionsbegriffe; ferner in die Einleitung zur Dialektik, in die Paralogismen, sowie endlich in die Antinomien.

Dies die Hypothese. Man muss zugestehen: sie ist mit kühnem Griffe hingestellt, mit Scharfsinn vertheidigt, mit grosser Sorgfalt durchgeführt. Indessen erheben sich gegen die Hypothese sowohl im Ganzen, als in ihrer speciellen Begründung manche gewichtige Bedenken. Ich werde in den folgenden Bänden meines Kantcommentars Gelegenheit genug haben, die Frage zu erörtern, und muss mich hier auf einige naheliegende Einwände und Ausstellungen beschränken. Was Kant in der Vorrede A XII, den „ersten Entwurf“ nennt, stammt, wie ich schon Comm. I, 138 wahrscheinlich

gemacht habe, nicht erst aus 1780, sondern aus früherer Zeit, wohl 1777. Adickes beruft sich für seine Hypothese auch auf Borowski (192); er hat aber die Stelle nicht genau angesehen, sie stehe daher hier: „K. machte sich zuvor im Kopfe allgemeine Entwürfe (I, a); dann bearbeitete er diese ausführlicher (I, b); schrieb, was da oder dort noch einzuschieben oder zur näheren Erläuterung anzubringen war, auf kleine Zettel, die er dann jener ersten flüchtig hingeworfenen Handschrift blos beilegte (I, c). Nach einiger Zeit überarbeitete er das Ganze noch einmal (II, a), und schrieb es dann sauber und deutlich für den Buchdrucker ab (II, b)." Adickes hat die beiden Hauptstadien der Ausarbeitung, welche ich der Bequemlichkeit halber mit I. und II. bezeichnet habe, durcheinandergeworfen. Was Kant in jenen 4—5 Monaten vornahm, das war eben nur die Thätigkeit II, während Adickes ihn in dieser Zeit auch die Thätigkeit I, b, vollziehen lässt. Dies ist schon zeitlich nicht möglich; in dem kurzen Zeitraum der 4—5 Monate kann sich nicht Alles abgespielt haben, was Adickes in denselben verlegt. Auch ist es, zufolge der oben erwähnten Briefstellen, wahrscheinlich, dass K. viel mehr älteres Material vorräthig hatte und zur Redaction verwenden konnte, als Ad. annimmt. Zu diesen formellen Einwänden tritt als ein Haupteinwand die Erwägung, dass es doch höchst unwahrscheinlich ist, Kant sei während der Abfassung des „kurzen Abrisses", erst gegen Ende desselben, bei Gelegenheit des ontologischen Beweises, gewissermassen zufällig wieder an den Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile erinnert worden, und habe ihn erst in Folge davon auch in die schon geschriebenen Theile des Abrisses nachträglich eingefügt. Dass K. den Unterschied nicht erst jetzt gemacht habe, gibt ja auch Ad. direct zu, wenn er sagt, jener Unterschied sei ihm „noch einmal recht vor Augen geführt worden". Dieser Unterschied spielt in der Entwicklung Kant's eine solche Rolle (vgl. Comm. I, 269—278, 288—290, 327—334), dass es nicht denkbar ist, K. habe ihn, ehe er an jene Stelle gekommen sei, ganz vergessen gehabt. Hier ist der schwächste Punkt der ganzen Hypothese. Adickes ist hierin, wie in einigen anderen Hauptgesichtspunkten (Hauptzweck der Kr. d. r. V. sei der Rationalismus;

Hume's Einfluss habe am Ende der 60 er Jahre stattgefunden) von Paulsen stark beeinflusst, ohne dass er es nöthig gefunden hätte, den Namen desselben auch nur ein einziges Mal zu nennen — eine Verletzung einer elementaren literarischen Anstandsregel, deren sich Adickes mehrfach schuldig gemacht hat.

In Bezug auf die specielle Durchführung ist besonders folgende Ausstellung zu machen: Ad. hat die zweite Auflage der Kr. d. r. V. seiner Ausgabe zu Grunde gelegt; er hat dies Verfahren, in welchem er ja bedeutende Vorgänger hat, mit Rücksicht auf seinen ersten Zweck eingeschlagen, dem Studirenden in einer handlichen Weise K.'s definitive Ansichten zugänglich zu machen (womit es freilich seltsam contrastirt, dass er denselben den ausdrücklichen Rath gibt, die Deduction und die Paralogismen „zuerst in der Relation von A durchzuarbeiten"); aber für seinen zweiten Zweck war diese Wahl sehr unglücklich; denn während er zeigen will, wie der Text von A entsprechend seiner Hypothese allmälig zu Stande gekommen ist, legt er doch die Redaction von B zu Grunde, was zu einer geradezu unerträglichen Complicirtheit und Unübersichtlichkeit der Citationsweise geführt hat. Ein weiterer sehr fühlbarer Mangel ist, dass Ad. nicht in tabellarischer Form und mit fortlaufender Seiten- und Inhaltsangabe eine bequeme Uebersicht über die Entstehung der Kr. d. r. V. nach seiner Hypothese gegeben hat; ich habe mir für meinen Privatgebrauch erst mit grosser Mühe eine solche Tabelle hergestellt und rathe dem Verfasser in einer ev. 2. Auflage (oder auch schon als Nachtrag) eine solche Tabelle zu geben; denn was er selbst S. XXV—XXVII gegeben hat, genügt nicht im mindesten zu bequemer Uebersicht. Endlich ist die zahlreiche Menge theilweise sinnstörender Druckfehler tadelnd zu erwähnen.

Diese Einzelausstellungen sollen aber nicht unser Totalurtheil beeinträchtigen, dass wir es in der Publication mit einem bedeutsamen Fortschritt der historischen Einsicht in das Kantische System zu thun haben. Wird auch die Hypothese als Ganzes, wenigstens in dieser Form, kaum bestehen bleiben, so wird doch vieles Einzelne dauernde Anerkennung finden, z. B. die scharfsinnige Analyse der Deduction A, des Postulates der Möglichkeit u. A. Auch bleibt

es in jedem Falle ein unleugbares Verdienst, die ganze Sache einmal mit frischer, jugendlicher Energie angegriffen zu haben; die Anregung, welche Ad. damit gegeben hat, wird dauernde Frucht bringen.

6. Emil Arnoldt. Zur Beurtheilung von Kant's Kritik der reinen Vernunft und Kants Prolegomena. (Aus der Altpreuss. Monatsschrift. B. XXV 1—4 Heft, B. XXVI 1., 2., 5. u. 6. Heft.)

Von den unter obigem Gesamttitel bisher veröffentlichten Abhandlungen kommen für die Kantforschung vornehmlich die erste: Vergleichung der Garve'schen und Feder'schen Recension und die dritte: Die äussere Entstehung und die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft in Betracht. Veranlasst wurden sie durch die Schrift von A. Stern: Ueber die Beziehungen Chr. Garve's zu Kant (Leipzig 1884), in Verbindung mit welcher u. a. zwei Briefe Kant's an Garve zum ersten Male zum Abdruck gelangten. Der eine dieser beiden Briefe bildet nach seinem mehr persönlichen Teile den Gegenstand der zweiten. nach seinem sachlichen den Anknüpfungspunkt der dritten Abhandlung. Ein Anhang endlich liefert eine sehr dankenswerte, litterargeschichtliche Vorarbeit zur Beurteilung von Kant's Verhältniss zu Lessing.

Durch sorgfältige Gegenüberstellung der Garve'schen Recension und deren Bearbeitung durch Feder führt der Verfasser (gegen Stern) den Nachweis, dass beide Recensionen, die ursprüngliche Garve's und die nach ihrer Vorlage angefertigte des Göttinger Recensenten dem wesentlichen Gedankeninhalte nach übereinstimmen. Alles, urtheilt der Verfasser, was in der Feder'schen Recension falsch und der Sache nach verkehrt ist, findet sich unmittelbar oder mittelbar schon bei Garve, von welchem übrigens fast zwei Dritteile der veröffentlichten Recension herrühren. Garve verkannte die Hauptfrage, den Zweck und den gesammten Inhalt der Kr. d. r. V. genau ebenso wie Feder im Ganzen und im Einzelnen. Man wird diesem Urteile Arnoldt's beitreten, also den Verweis Kant's in den Prologomenen trotz des entschuldigenden Briefes Garve's auch auf den letzteren beziehen müssen. — Gelegentlich einge-

streute Bemerkungen über den Sinn einzelner Lehren Kant's, insbesondere der Lehre von den „Dingen an sich" (S. 12, 20, 21) verleihen der gründlichen Auseinandersetzung des Verfassers ein allgemeines Interesse.

In der Abhandlung über die äussere Entstehung und die Abfassungszeit der Kr. d. r. V. kommen Fragen zur Erörterung, die sich nach der Beschaffenheit der Quellen nicht mit zweifelloser Sicherheit, sondern nur mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit entscheiden lassen. Auch ist m. E. ihre Entscheidung nicht so wesentlich, als es nach der Mühe, die der Verfasser darauf verwandte, scheinen könnte. Doch wird die Annahme Arnoldt's, dass Kant blos den Plan der Kr. d. r. V. mit vielen, im Gedankengange zusammenhängenden, aber im Wortlaut abgerissenen Notizen vor sich hatte, als er an die Ausarbeitung des Werkes für den Druck ging, durch einzelne, dahin zu rechnende Fragmente in Reicke's: Lose Blätter aus K.'s Nachlass unterstützt. Als die Zeit der Niederschrift der Kr. d. r. V. bezeichnet der Verfasser das Jahr 1779 — näher April oder Mai bis August oder September 1779. Das Hauptgewicht der Abhandlung ist indess weniger auf diese überzeugend begründete Datierung zu legen, als auf die Entwicklung der Gedanken Kant's, welche dieselbe begleitet. Besonders hervorzuheben ist die Analyse des vielfach besprochenen Briefes K.'s an Herz vom 21. Febr. 1772. — Es würde zu weit führen, auch sachlich abweichende Auffassungen hier dem Verfasser gegenüber zu vertreten, so namentlich über die Antinomien und die skeptische Methode, deren Bedeutung für die Ausbildung des „Lehrbegriffes" des transc. Idealismus von ihm nicht erkannt wurde, oder über die Entwicklung der moralphilosophischen Ideen K.'s, deren Geschichte noch nicht geschrieben ist. (Die beiläufige Erörterung auf S. 93 überträgt spätere Anschauungen K.'s auf eine frühere Zeit).

Wie gerne wir auch die Sorgfalt und kritische Schärfe des Verfassers, der ein überzeugter Anhänger K.'s ist, anerkennen, so darf doch nicht verschwiegen werden, dass er in der Bekämpfung gegnerischer Ansichten einen zu leidenschaftlichen, ja öfters selbst gehässigen Ton anschlägt, der mindestens dem Charakter und Zwecke einer wissenschaftlichen Untersuchung widerstreitet.

7. Im. Kant. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik u. s. w., herausgegeben von Karl Schulz. Leipzig, Ph. Reclam jun. (1888).

Diese Ausgabe hat, wie die anderen in demselben Verlage erschienenen Editionen K.'scher Werke, die zweckmässige Einrichtung, dass die Paginirungen der übrigen Ausgaben unten am Fusse jeder Seite angegeben sind. Der Herausgeber hat die 10 Jahre früher erschienene Ausgabe der Prolegomena von B. Erdmann eingehend verglichen und mit Recht vielfach benützt; wo er von E. abweicht, hat er dies immer sorgfältig begründet. Besonders hat er sich überall bemüht, die Beibehaltung des älteren Kantischen Sprachgebrauchs durch eingehende gelehrte sprachgeschichtliche Excurse zu rechtfertigen, welche zwar manches interessante Detail aus der Geschichte der deutschen Sprache bringen, aber doch theilweise viel zu ausführlich sind. Sehr zweckmässig wäre es gewesen, wenn Sch. die von E. als spätere Zusätze typographisch ausgeschiedenen Partieen auch durch ein äusseres Zeichen, etwa einen Stern, als solche gekennzeichnet hätte; die über diesen Punkt zwischen Erdmann und Arnoldt geführte Controverse ist jedoch S. 12—16 von ihm erwähnt worden. Auch die von dem Referenten aufgestellte Hypothese einer zwischen § 2 und § 4 spielenden Blattversetzung ist an Ort und Stelle richtig eingetragen worden. Ein besonderer Vorzug, welcher die Ausgabe bes. für Studienzwecke geeignet macht, ist der wörtliche Wiederabdruck der Garve-Feder'schen Recension (S. 4—11), in Bezug auf deren Beurtheilung sich Sch. ganz an Erdmann anschliesst (S. 16—18), sowie der Abdruck des darauf bezüglichen, 1884 von Stern herausgegebenen Briefwechsels zwischen Garve und Kant. Eine schätzenswerthe Beigabe ist die von Cantor-Halle entworfene Figur zur Erläuterung des bekannten Beispieles der symmetrischen Figuren (§ 13).

8. Krause, Albrecht. Das nachgelassene Werk Immanuel Kants: Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, mit Belegen populärwissenschaftlich dargestellt. Frankfurt a. M. und Lahr, 1888 (213 Doppelseiten).

Ueber das nachgelassene Manuscript Kant's ist im Archiv II, 31—44 von v. Pflugk-Harttung berichtet worden. Er schilderte die Handschrift vom paläographischen Standpunkt aus und bezeichnet das Werk, an welchem Kant in den Jahren 1783—1804 gearbeitet habe, als „unfertiges, geradezu erdrückend durch- und umgearbeitetes Manuscript". Wie bekannt, hat R. Reicke etwa zwei Drittel desselben in der Altpr. Monatsschrift (XIX—XXI, 1882—1884) veröffentlicht. Die versprochene Fortsetzung dieser äusserst sorgfältigen Publication ist aus Gründen, deren Discussion nicht hierher gehört, bis jetzt leider unterblieben. Es ist dies sehr zu bedauern, denn solange nicht der wörtliche Abdruck vollständig vorliegt, kann man kein definitives Urtheil über die ganze Sache abgeben. So viel aber kann man immerhin schon jetzt sagen, dass das Manuscript weder die Ueberschätzung noch die Unterschätzung verdient, welche ihm von entgegengesetzten Seiten aus zu Theil geworden ist. Auf der einen Seite fand man darin ein Hauptwerk Kant's, durch welches Sinn und Zusammenhang seines Systems erst vollständig aufgehellt würden, durch welches der Wissenschaft ganz neue Impulse gegeben werden sollten. Auf der andern Seite sah man darin sinn- und zusammenhanglose Kritzeleien des altersschwachen Philosophen. Ein eingehendes Studium des Werkes zeigt, dass weder jenes noch dieses der Fall ist. Es sind ja allerdings vielfach abgerissene, unzähligemale wiederholte und wiederabgebrochene Aufzeichnungen; bald weitschweifig bald kurz hingeworfen, in einem auffallenden Durcheinander, welches hier wie ein Bauplatz, dort wie eine Ruine erscheint. Aber die durcheinandergeworfenen, halb- und viertelsfertigen Werkstücke verrathen doch auch wieder eine gewisse Zusammengehörigkeit, man erkennt, sie sollten ein geordnetes Ganze bilden, welches aufzubauen dem Greise aber nicht nur die Zeit, sondern auch völlig die Kraft fehlte. Wir sehen dem peinlichen Schauspiel zu, wie ein in langsamem Erlöschen begriffenes Genie noch hie und da hell aufflackert. So bestätigt das Manuscript vollständig die bekannten Nachrichten der Freunde Kant's über seine letzten Lebensjahre: Kant selbst klagte ja schon lange über das Abnehmen seiner Geisteskräfte, über die fortgesetzten „Hemmungen der Lebenskraft", er bezeichnet sich

1797 in einem Brief an Fichte als einen „Invaliden". Und 1798 schreibt er an Kiesewetter: „mein Gesundheitszustand ist der eines alten, nicht kranken, aber doch invaliden, vornehmlich für eigentliche und öffentliche Amtspflichten ausgedienten Mannes". (Es ist derselbe Brief, in welchem er auch von seinem letzten Werke spricht, „womit er das kritische Geschäft zu beschliessen und eine noch übrige Lücke auszufüllen denkt".) Dass Kant in den letzten Jahren „nicht eigentlich krank" gewesen sei, dass nur „der Marasmus mit allen seinen Uebeln ihn verzehrt habe", ist die gewöhnliche Darstellung (vgl. Fischer, Kant 3. A. 85). Indessen hat (was nicht allgemeiner bekannt geworden ist) der Königsberger Professor der Medicin Heinrich Bohn 1873 in seinem Vortrag: „über Kant's Beziehungen zur Medicin" (Altpr. Monatsschr. IX, 609—627) es sehr wahrscheinlich gemacht, dass K. allerdings an einer bestimmten pathologischen Affection, welche vorzugsweise als Greisenkrankheit erscheint, gelitten hat, an Pachymeningitis interna, einer gemeinhin über Jahre verlaufenden Entzündung der inneren Fläche der harten Hirnhaut; die uns erhaltenen, ausführlichen Schilderungen des Zustandes Kant's in den letzten Lebensjahren stimmen ganz mit diesem Krankheitsbilde überein, zu welchem auch eine auffallende Abnahme der geistigen Kräfte gehört. Diesen Verfall der geistigen Kraft zeigt nun das Manuscript auch in der That auf Schritt und Tritt, dazwischen hinein fallen dann doch wieder scharfe Gedankenblitze. Ausserdem stammen einzelne Partieen des Manuscriptes auch aus früherer Zeit, allerdings wohl schwerlich aus den 80 er Jahren, aber doch wohl aus Anfang und Mitte der 90 er Jahre. Dass Kant in jener Zeit schon an dem Werke arbeitete, beweist eine bis jetzt ganz unbeachtet gebliebene Stelle in der Metaphysik der Sitten, II. Tugendlehre § 45 (1797): „Gleichwie von der Metaphysik der Natur zur Physik ein Ueberschritt, der seine besondern Regeln hat, verlangt wird; so wird der Metaphysik der Sitten ein Aehnliches angesonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprincipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu schematisiren und zum moralisch-praktischen Gebrauch fertig darzulegen." Diese bemerkenswerthe Stelle stimmt ganz überein mit den bis jetzt schon bekannten Zeugnissen, den brieflichen Mit-

theilungen Kant's an Kiesewetter und an Garve, den Bemerkungen von Wasianski, Borowski, Rink und Hasse.

Man hat sich durch diese Zeugnisse bestimmen lassen, das nachgelassene Manuscript zu bezeichnen: „Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik.“ In der That ist diesem Thema der grössere Theil des Manuscriptes gewidmet. Allein andere Theile desselben beziehen sich auf ein ganz anderes, zweites Werk, welches mit jenem nicht im geringsten identisch ist. Kant bezeichnet es selbst verschieden, einigemale als „System der reinen Philosophie in ihrem Zusammenhange“, meistens: „der Transscendentalphilosophie höchster Standpunkt im System der Ideen: Gott, die Welt und der Mensch“. Das Werk sollte eine Zusammenfassung seiner ganzen theoretischen und praktischen Weltanschauung enthalten, und beschäftigte sich besonders mit dem Gottesbegriff, dessen rein fictive Natur auffallend stark und oft betont wird; ferner mit dem Ding an sich, dessen Realität ebenfalls auffallend verleugnet wird, mit dem Verhältniss zu Spinoza u. s. w. Man findet directe und indirecte Auseinandersetzungen mit, resp. Beziehungen auf Tiedemanns's Theätet, auf Schulze's Aenesidem, auf Beck's ursprüngliches Vorstellen, auf Fichte's Selbstsetzung und Selbstaffection des Ich. Von Reicke's oben erwähnten Publicationen gehört hierher XXI, 309—387, 389—420, 534—620 (wol auch XIX, 569—578). Es ist unrichtig, von einem nachgelassenen Werke Kant's zu reden, Kant hat vielmehr zwei unvollendete Werke hinterlassen. Und dieses allgemeine transcendentalphilosophische Werk ist dazu viel interessanter, als jenes specielle naturphilosophische, auf welches man bis jetzt allein die Aufmerksamkeit gerichtet hat. Es liegt der Gedanke nahe, das erstere mit dem von Kant in der Kr. d. r. V. in Ausicht gestellten ausführlichen „System der Transcendentalphilosophie“ zu identificiren. Aber es ist, wie schon geklagt, leider unmöglich, über alle diese interessanten Fragen ein bindendes und definitives Urtheil abzugeben, so lange nicht der Rest des Manuscripts veröffentlicht wird.

So viel kann man aber schon jetzt sagen, dass durch die Art wie Krause, der jetzige Besitzer des vielbesprochenen Manuscriptes,

die Sache angegriffen hat, wenigstens die historische Kenntniss nicht in der richtigen Weise gefördert werden kann. Krause hat nämlich den Versuch gemacht, aus den Fragmenten Kant's ein Ganzes zu machen, um so eben jenes naturphilosophische Werk zu reconstruiren. Er hat hierzu folgende wunderliche Form gewählt: er giebt jedesmal auf der rechten Seite eine fortlaufende, von ihm selbst frei entworfene Darstellung der Kantischen Gedanken, unter Bezugnahme auf die neueren naturwissenschaftlichen Anschauungen. und ganz im Anschluss an seine „Populäre Darstellung der Kr. d. r. V." (2. A. 1882), also schon stark gefärbt durch seine subjective individuelle Auslegung, welche bes. bezüglich der Lehre vom Ding an sich und vom empirischen Gegenstande einseitig ist. (Vergl. desselben Werk: Imanuel Kant wider Kuno Fischer zum erstenmale mit Hülfe des verloren gewesenen Kantischen Hauptwerkes: Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik vertheidigt von A. Krause. Eine Ergänzung der Populären Darstellung der Kr. d. r. V. in der Lehre vom Gegenstand und Ding an sich. Lahr 1884.) Diese einseitige, vielfach modernisirte Darstellung soll nun bestätigt werden durch einige Hundert Fragmente aus dem Manuscript, welche auf der linken Seite jedesmal abgedruckt sind. Nun ist es immerhin ein Verdienst, das Gerippe des ganzen Werkes aus den zerstreuten Theilen zusammengesetzt zu haben; auch mag Kr. in Bezug auf die allgemeine Gliederung das Richtige getroffen haben, zumal Kant oft genug hierüber Andeutungun giebt. Krause theilt das Ganze in drei Haupttheile ein: 1) das Princip des Ueberganges von der Metaphysik der Natur zur Physik; 2) von der Materie als dem Gegenstande des Ueberganges (Erkennbarkeit, Existenz und Wesen der Materie); 3) das System der bewegenden Kräfte der Materie (nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität). Kant will, wie er selbst oft sagt, damit eine „neue Wissenschaft" begründet haben; es erschien ihm, dass zwischen den allgemeinen Principien der Met. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft (1786) und der unendlichen Fülle der speciellen Physik eine zu grosse Kluft sei, und er will diese „Lücke" damit ausfüllen, dass er über jene allgemeinen Principien der Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie hinausgehen und auch Wärme, Schwere, Kapillar-

vorgänge, Krystallisation, Schmelzung, Reibung, Cohäsion, Verwandlung und Erhaltung der Kraft a priori deduciren, „in die Banden des A priori schlagen könne.“ Ueber das eigenartige Princip dieser Ableitung hat sich Referent schon ausgesprochen in den (zum 70. Geburtstag Zellers herausgegebenen) Strassburger Abhandlungen. 1884. S. 154—159: Kant nimmt eine Affection des empirischen Subjects durch das empirische Object (die Materie im Raume) an; hierbei bringe nun auch das empirische Subject gewisse formal-apriorische, active Elemente jener Affection entgegen, und aus der systematischen Zusammenstellung jener Formen ergiebt sich für Kant die apriorische Bestimmung der Kräfte der Materie. Ich habe dieses Kantische Werk damals „ein unerquickliches Durcheinander scharfsinniger Consequenzen und seniler Abmühungen“ genannt, und kann dieses Urtheil auch nach Krause's Publication nur bestätigt finden. Krause freilich, ein fanatischer Kantianer eigenen Schlages, findet hierin erst die Krönung des Kantischen Lebenswerkes, und zugleich die wichtigsten Aufschlüsse für die jetzige Philosophie und Naturwissenschaft. Davon kann nun schon gar keine Rede sein: systematisch hat das Manuscript natürlich gar keinen Werth (selbst ein so überzeugter Kantianer wie E. König hat in den Philos. Monatsh. 1889, 459—472 der Sache das actuelle Interesse abgesprochen); aber auch vom rein historischen Standpunkt aus kann das ganze Manuscript kein universalgeschichtliches Interesse beanspruchen, sondern hat nur Bedeutung für die persönliche Entwicklungsgeschichte Kant's.

9. Drei Briefe Schopenhauer's an Karl Rosenkranz betreffend die Gesammtausgabe von Kant's Werken. Mitgetheilt von R. Reicke. In der Altpr. Monatsschr. XXVI. Hft. 3 u. 4.

Rosenkranz hatte in dem Vorwort zu seiner Ausgabe der Kr. d. r. V. den nachmals so berühmt gewordenen Brief Schopenhauer's an ihn über den Unterschied der 1. u. 2. Auflage der Kr. d. r. V. auszugsweise mitgetheilt. Diese „epistola exhortatoria“, vom 24. Aug. 1837, in welcher Schop. räth, „das wichtigste Buch, das jemals in Europa geschrieben worden, rein und unverfälscht in seiner ächten Gestalt, der Welt zurückzugeben“, ist hier nun voll-

ständig mitgetheilt, nebst zwei anderen, vom 25. Sept. 1837, und 12. Juli 1838. Dem Ersteren ist die ausführliche wichtige Collation des Textes der beiden Auflagen beigegeben, welche, wie man nun sieht, Rosenkranz genau und meist wörtlich benützt hat, nebst einigen Correcturen zu den Proleg., zur Kr. d. U., zur Kr. d. pr. V., zur Preisfrage (vgl. Schopenhauer, Nachlass 110). In dem anderen dankt Sch. für den Empfang des Ersten Bandes der Kantausgabe und macht dazu einige gallige Glossen; denn es ist, wie er sagt, „meine Art, Alles bei seinem Namen zu nennen".

10. Ludwich, Arthur. Zur Kantfeier der Albertina. Königsberg, Hartung. 1889.

In dieser „Oratiuncula" geht Ludwich, Professor der klass. Philol. in Königsberg, davon aus, dass die von der Schreiber'schen Stiftung (seit 1822) geforderte lateinische Festrede eines Studirenden auf Kant neuerdings „fast gar nicht mehr geliefert wird". Kant's Liebe zu dieser „Kernsprache" sei aus „wirklicher, durch innere Anlage unterstützter Liebe zur Sache" hervorgegangen; K. habe aber doch Recht daran gethan, nicht dem Rathe seines Schulfreundes, des Philologen D. Ruhnken zu folgen, (dessen lateinischer Brief an K. vom 10. März 1771 in deutscher Uebersetzung mitgetheilt wird), seine Werke lateinisch abzufassen, um auch von den Ausländern verstanden zu werden. K. habe den Geist der Zeit und die culturgeschichtliche Lage richtig erkannt, wenn er „die Lehren seiner Weltweisheit in seine Muttersprache kleidete". Aber als Bildungsmittel behalte die lateinische Sprache ewig ihren Rang, und in diesem Sinne legt L. den Studirenden eine „maassvolle Pflege dieser Weltsprache" ans Herz, damit sie im Stande seien, jene Kantfestrede wieder in lateinischer Sprache zu halten.

Errata.

S. 520 Z. 4 v. u. lies Compendium statt Compladium.

S. 523 Z. 7 v. u. lies geschuldete statt geschilderte.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Alexandri Aphrodisii in Aristotelis metaphysica commentaria, ed. M. Hayduck, Berlin, G. Reimer.

Alexandri Aphrodisii in Aristotelis topicorum libros octo commentaria, ed. Max Wallies, Berlin, G. Reimer.

Aly, Fr., Cicero's philos. Schriften, Berlin, Gaertner.

Anton, R. J., de origine libelli περὶ ψυχᾶς κόσμου καὶ φύσιος inscripti qui vulgo Timaeo Locro tribuitur, quaestio Fasc. II, Naumburg, Schirmer.

Aristoteles' Schrift vom Staatswesen der Athener, deutsch von Kaibel u. Kiessling, Strassburg, Trübner.

Aristoteles' de anima liber B, ed. H. Rabe, Berlin, Weber.

Backs, H., Zur Erklärung der beiden Dialoge Hippias, Progr., Burg.

Bahlow, F., Luther's Stellung zur Philosophie, Diss., Jena.

Beneke, H. F., Leibniz als Ethiker, Diss., Erlangen.

Bergemann, P., Platner als Moralphilosoph und sein Verhältniss zu Kant's Ethik, Diss., Halle.

Berger, F., Dante's Lehre vom Gemeinwesen, Progr., Berlin.

Bondi, G., Das Verhältniss von Haller's philos. Gedichten zur Philos. seiner Zeit, Diss., Leipzig.

Brandt, S., Lactantius u. Lucretius, N. Jahrb. für Philologie 1891, H. 4.

— — Das Fragment der Ambrosiana von Lactanz' de motibus animi, Progr., Heidelberg.

Braun, O., Moses bar Kephta und sein Brief von der Seele, Freiburg, Herder.

Brinkmann, A., Quaestionum de Dialogis Platoni falso addictis specimen, Diss., Bonn.

Cauer, Fr., Hat Aristot. die Schrift vom Staat der Athener geschrieben? Stuttgart, Göschen.

Correns, P., Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundislavi de unitate, Diss., Breslau.

Cron, Ch., Zu Platon's Euthyphron, N. Jahrb. für Phil. 1891, H. 3.

Deicke, Schiller's Ansichten von der tragischen Kunst verglichen mit Aristot., Progr., Helmstädt.

Droysen, H., Zu Aristot. Ἀθηναίων πολιτεία, Berlin, Friedländer.

— — Arist. Schrift vom Staat der Athener, Progr. Königst. Gymnas., Berlin.

Duemmler, F., Chronologische Beiträge zu einigen platonischen Dialogen aus den Reden des Isocrates, Univ.-Progr., Basel.
Elissen, O. A., Friedr. Alb. Lange, eine Lebensbeschreibung, Leipzig, Baedeker.
Feiler, W., Die Moral des Albertus Magnus, ein Beitrag zur Gesch. d. Ethik, Diss., Leipzig.
Fischer, K., Robert Boyle, ein christlicher Natur- u. Schriftforscher, Progr., Dillenburg.
Gerhard, K. J., Leibniz in London, Sitzungsberichte der preuss. Akademie 19. Febr. 1891.
— — Leibniz über die Determinanten, ebenda, April 1891.
Glossner, M., Nic. von Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philos., Münster, Theissing.
Gomperz, Th., Philodem u. die ästhet. Schriften in der herkulanischen Bibliothek, Wien, Tempsky.
— — Ueber Arist. Ἀθηναίων πολιτεία, Deutsche Rundschau, Mai 1891.
Gössgen, C., Rousseau und Basedow, Burg, Hopfer.
Grunzel, J., Arist. und die Ἀθηναίων πολιτεία, Leipzig, Friedrich.
Guttmann, J., Das Verhältniss des Thomas von Aquino zur jüd. Litteratur, Göttingen, Vandenhoeck.
Hagen, H., Arist. Ἀθην. πολιτ. verdeutscht, Schweizer Rundschau, H. 4—6.
Hagmann, Prof., Die kulturhistorische Bedeutung Voltaires, Hamburg, Verlagsanstalt.
Hartmann, E. v., Nietzsche's neue Moral, Preuss. Jahrbücher, Mai 1891.
Hilt, F., Gregor v. Nyssa's Lehre vom Menschen, Köln, Bachem.
Hultzsch, F., Das Pheidonische Maasssystem nach Aristoteles, N. Jahrb. f. Philol. 1891, H. 4.
Kleinwächter, F., Die Staatsromane, Wien, Breitenstein.
Krüger, G., Fremde Gedanken in Rousseau's erstem Discours, Diss., Halle.
Kuttner, Die Religionsphilosophie Rauwenhoff's, Progr., Gnesen.
Kunze, H., Die Gotteslehre des Irenaeus, Diss., Leipzig.
Leeuwen, J. van, Ad Aristotelis Ἀθην. πολιτ., Mnemosyne 1891, H. 2.
Lippert, J., de epistola pseudoaristotelica περὶ βασιλείας comm., Diss., Halle.
Merguet, H., Lexicon zu den philos. Schriften Cicero's, H. 9, Jena, Fischer.
Modritzky, K., Die atomistische Philos. des Demokritos, Progr., Stettin.
Mohat, G., Geschichte der deutschen Staatswissensch. von Kant bis Bluntschli, Leipzig, Robolsky.
Mülberger, A., Studien über Proudhon, Stuttgart, Göschen.
Nickel, J., Die religiöse Bildung bei den heidnischen Kulturvölkern des Alterthums, Progr., Leobschütz.
Poland, F., Zu Arist. Ἀθην. πολιτ., N. Jahrb. für Phil. 1891, H. 4.
Rick, H., Neue Untersuchungen über den platon. Theaetet, Progr., Mülheim a./Rh.
Rhode, E., Die Abfassungszeit des plat. Theaetet, Philologus, N. F. IV, 1.
Schirlitz, C., Beiträge zur Erklärung der Rede des Socr. in Platon's Symposion, Progr., Neustrelitz.

Schmid, A., Zu Kant's Lehre vom Raum, Diss., Leipzig.

Schneege, G., Goethe's Verhältniss zu Spinoza, Philos. Monatsh. Bd. 27, H. 7 und 8.

Schulze-Gaevernitz, G. v., Carlyle's Stellung zu Christenthum und Revolution, Diss., Leipzig.

Schwegler, A., Gesch. der Philosophie im Umriss, 15. Aufl., von R. Koeber, Stuttgart, Conradi.

Stravoskiadis, A., Achilles Tatius, ein Nachahmer des Arist., Plato u. s. w., Diss., Erlangen.

Susemihl, F., Geschichte der Litteratur der Alexandrinerzeit, I. Bd., Leipzig, Teubner.

Tiebe, A., Die Angriffe Trendelnburg's gegen Kant's Lehre von der ausschliessenden Subjectivität von Zeit und Raum, Gel., Stettin.

Troeltsch, E., Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon, Diss., Halle.

Troost, K., Zenonis Citiensis de rebus physicis doctrinae ex adjectis fragmentis constituntur, pars I, Diss., Berlin.

Vahlen, Quaestiones criticae Platonicae, Univ.-Progr., Berlin.

Váry, R., Nova fragmenta orphica, Wiener Studien, Bd. 12, H. 2.

Vesterling, H., Herder's Humanitätsprinzip, Diss., Halle.

Volkelt, Wundt's „System der Philosophie", Philos. Monatsh. Bd. 27, H. 7 u. 8.

Vorbrodt, G., Prinzipien der Ethik u. Religionsphilos. Lotze's, Dessau, Kahle.

Wallies, M., Die griechischen Ausleger der aristot. Topik, Berlin, Gaertner.

Wiget, T., Pestalozzi und Herbart, Diss., Leipzig.

Worcester, E. E., The religious opinions of John Locke, Diss., Leipzig.

Wolff, J., Lotze's Metaphysik, Philos. Jahrbücher, Bd. IV, H. 2.

B. Französische Litteratur.

Bourdillat, F., La réforme logique de Hamilton, Paris, Hachette.

Frontera, G., Étude sur les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement, Paris, Hachette.

Maumus, R. P., Les philosophes contemporains, Paris, Lecoffre.

Nys, Les théories politiques en France jusqu'au XVIIe siècle, Paris, F. Alcan.

Picavet, F., de Epicureo novae religionis sectatore sive de diis quid senserit Epicurus, Diss., Paris, Alcan.

— Les idéologues, Essai sur l'histoire des idées etc. en France depuis 1789, Paris, Alcan.

0

